محمد أركون



من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني

ترجمة وتعليق :
هاشم صالح



دار الطليعة - بيروت

القرآن

من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني

لدار الطليعة للطباعة والنشر

بيروت ـ لبنان

ص.ب ١١١٨١٣

الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠

تلفون ٠١/٣١٤٦٥٩

فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١

الطبعة الأولى

نيسان (إبريل) ٢٠٠١

الطبعة الثانية

آذار (مارس) ٢٠٠٥

محمد أركون

القرآن

من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني

ترجمة وتعليق :

هاشم صالح

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

المحتويات

مقدمة

لقد شرعتُ في تطبيق إشكاليات ومناهج اللسانيات والسيميائيات لتحليل الخطاب القرآني منذ أوائل السبعينات من القرن الماضي. ونشرت عام ١٩٧٠ البحث الأول بعنوان «كيف نقرأ القرآن» كمقدمة لترجمة كازيميرسكي للقرآن (نشر: Garnier, Flammarion). وجمعت البحوث التي صدرت بين عامي ١٩٧٠ و١٩٨٢ في كتاب عنوانه **قراءات في القرآن**، وصدرت الطبعة الأولى منه في باريس عام ١٩٨٢، والطبعة الثانية في تونس عام ١٩٩١. وسيجد القارىء في هذا الكتاب ثلاثة فصول مختارة من ذلك الكتاب (قراءة سورة **الفاتحة**، وقراءة سورة **أهل الكهف**، واحتجاج المشركين وأهل الكتاب على قضية التنزيل أو: موقف المشركين من ظاهرة الوحي). ثم أضفت فصلاً آخر لم يُنشر بعدُ عن المكانة المعرفية والوظيفة المعيارية للوحي.

وكنت قد شرحت في المقدمة الطويلة للطبعة الأولى من **قراءات في القرآن**، ثم في المقدمة التي أضفتها للطبعة الثانية، طبعة تونس، نقطتين هامتين: **أولاً** ما يجب على القارىء أن يتزوّد به من تكوين علمي والإحاطة بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات والسيميائيات الحديثة مع ما يُصاحبها من أُطر التفكير والنقد الإبستمولوجي؛ **وثانياً** أن يتدرب القارىء على التمييز بين الاحتجاج، والإدراك، والتأويل، والتفسير الذي يتم في الإطار المعرفي العقائدي الدوغمائي، وبين التحليل والتفكيك للخطاب الديني. فهذان شيئان مختلفان. فتحليل الخطاب الديني أو تفكيكه يتمّ لا لتقديم معانيه «الصحيحة» وإبطال التفاسير الموروثة، بل لإبراز الصفات اللسانية اللغوية وآلات العرض والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصّة بما أسميته «الخطاب النبوي» le discours prophétique. وكنتُ قد بيَّنتُ في عدد من الدراسات السابقة أن مفهوم «الخطاب النبوي» يُطلق على النصوص المجموعة في كُتُب العهد القديم (أي: La Bible) والأناجيل والقرآن، كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيميائية للنصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية. إنّ التعريف والتفهُّم اللغويين لا يلغيان التعريف والتفهُّم اللاهوتيين، إلاّ أن التحليل اللغوي والسيميائي سابق منهجياً وإبستمولوجياً على التحليل والتأويل اللاهوتيين. وقد بيَّنتُ أيضاً أن تحليل الخطاب الديني يتبنّى تساؤلات

الأنتربولوجيا الدينية والثقافية والاجتماعية للوصول إلى التعرّف على المفهومات والتصوّرات وطُرُق التأصيل للعقائد والمعاني التي تنبني عليها جميع الأديان المعروفة في تاريخ المجتمعات الإنسانية.

لطالما اهتمّ المفكّرون والباحثون المسلمون بالأديان والملل العديدة ووصفوها في كُتُب الأهواء والملل والنحل. إلا أنهم ما كان في إمكانهم أن يتحرّروا من النظرية اللاهوتية القائلة **بالدين الحق** من جهة، وبالنحل والأهواء الضالّة من جهة أخرى. ولم تزل تلك النظرة الدوغمائية تتحكّم في الذهنية المعروفة بالطائفية. فكل طائفة تدّعي أن دينها هو دين الحق، وبالتالي أنها الفرقة الناجية والأخرى كلها هالكة ضالّة. شاعت هذه الذهنية في المسيحية واليهودية والإسلام. وقد أيدت ولا تزال تؤيد وتعطي المشروعية لحروب متتابعة متجدّدة في كل زمان ومكان. ومن الملاحظ أن عقل الأنوار الذي دعا إلى التسامح وحارب العصبية الدينية والطائفية والدوغمائية والإنعكاف على «مصالح» الأمة أو الملّة ورفض كل ما هو خارج عن تلك «المصالح»، أقول من الملاحظ أن تلك الحداثة الفكرية فشلت في تعميم «الأنوار» الحديثة والتخلّي عن ذهنية التحريم أو التكفير والحروب الدينية وإحلال ذهنية الأنسنة المتفتحة محلّها. وهي ذهنية تُدافع عن حقوق الإنسان وتحرير الوضع البشري من الاضطهادات والقمع والظلم. والسرّ في ذلك أن العقل الحديث لم يتقيّد بتعاليم الأنتربولوجيا الحديثة، وإنما اكتفى منذ القرن التاسع عشر بالغرب وحصر نفسه فيه. فقد خصّص الوصف الإثنوغرافي للثقافات غير الغربية، أما العلم التاريخي المعتمد على الوثائق المكتوبة المحقّقة فكرّسه للمجتمعات المتقدمة التي ساهمت في إنتاج الحداثة والاستفادة منها. ولا شك في أن الفكر الإسلامي بقي أبعد ما يكون عن ممارسة الفكر الأنتربولوجي بالمعنى الواسع الذي ندعو إليه، من العقل والثقافة والتفكير السائد في الغرب.

ولذلك، فقد ألححت ومنذ سنوات عديدة على ضرورة دراسة العلم الأنتربولوجي وتدريسه. فهو الذي يُخرج العقل من التفكير داخل «السياج الدوغمائي المغلق» إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير: أي على مستوى مصالح الإنسان، أي إنسانٍ كان، وفي كل مكان. كما أن العلم الأنتربولوجي يعلّمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة متفهّمة، وضرورة تفضيل المعنى على القوة أو السلطة، ثم تفضيل السلم على العنف، والمعرفة المنيرة على الجهل المؤسّس أو المؤسّساتي. وإذا ما تم الإجماع الكامل على هذا التوجّه المعرفي، فلا بد أن نعيد النظر في جميع العقائد والسنن الدينية عن طريق إعادة القراءة لما قدمه الخطاب الديني عامةً والخطاب النبوي الخاص بأهل الكتاب، من القصص. فالقرآن هو الذي أقرّ بأفضلية القصص على الأسطورة كوسيلة لتقديم التعاليم الإلَهية المتعالية والعلم الموثوق به كبديل لأساطير الأولين. والقصص هو ما يصفه الأنتربولوجيون المحدثون بالميث أو «ميثوس» Mythos الذي تميَّز أو تمايز عن

اللوغوس Logos (النطق أو المنطق) منذ ما قدَّمه أفلاطون وأرسطو من حوار واستدلال وتحليل وبناء على صيغة الأدب الفلسفي والفلسفة النظرية التنظيرية، الاستدلالية، الاحتجاجية.

أضف إلى ذلك كله أن علم الأنتربولوجيا الحديث يُمارس عمله كنقد تفكيكي، وعلى صعيد معرفي، لجميع الثقافات البشرية المعروفة. إنه يُمارس عمله هذا بعيداً عن التأويلات التاريخانية الإيديولوجية. وقد أثرت الأنتربولوجيا أو أخصبت التفكير الحديث عن طريق بلورة ما أسميته بـ«المثلثات الأنتربولوجية» Anthropological triangles، وهي مثلثات من نوع: «العنف والتحريم والحقيقة»، أو «الوحي والتاريخ والحقيقة»، أو «اللغة والتاريخ والفكر». سيجد القارىء في هذا الكتاب ملاحظات وتنبيهات حول العنف والتحريم (أو التقديس) والحقيقة كما يُمكن استخلاص توظيفها الجدلي والاجتماعي والنفساني والديني من سورة **التوبة** ونصوص عديدة أخرى من الخطاب النبوي.

نلتمس هنا طفرة معرفية في تحليل الخطاب الديني عامةً. وهذه الطفرة لا تمسّ العقيدة في محتواها وممارستها، وإنما تحيلها إلى مستوى أوسع ومنظومة معرفية أكثر تفتحاً وأشمل إحاطة بما أضافته الحداثة العلمية من نظريات وشروح وتأويلات واكتشافات ووسائل إحقاق الحق والحقيقة. أقول ذلك لكيلا يُسارع القراء «المؤمنون» إلى رفض القراءات التي أقترحها للقرآن لأنها خارجة عن إطار ما أُسمّيه بالتفسير الموروث. وهناك من «يكفِّر» هذه القراءات بناءً لا على ما فهمه واجتهد لإدراك مقاصد المؤلِّف، ولكن على أساس ما غاب عن فكره ومعلوماته إذا كان لم يكتشف بعد تعاليم اللسانيات والسيميائيات والأنتربولوجيا والسوسيولوجيا الدينية والثقافية وعلم النفس التاريخي.

ولتوضيح الوضع الفكري والعلمي المتأخر في المجتمعات العربية المعاصرة، أرجو من القرّاء أن يتأملوا في تلك القائمة الطويلة من الكتب، والتي كانت قد صدرت حول الدراسات القرآنية في السنين الأخيرة (وفي مختلف اللغات الأجنبية أو الاستشراقية من إنجليزية وألمانية وفرنسية). من سنحت له الفرصة أن يطلع على هذه الكتب ويستفيد منها؟ من يُحسن الإنجليزية والفرنسية والألمانية لكي يستوعب محتواها، اللهمّ إذا ما فرض على نفسه أن يقرأها قراءة جدّية متأملة؟ وذلك كله يشير إلى وضع الفكر الإسلامي واللغات «الإسلامية» المعاصرة كالعربية، والفارسية، والتركية، والإندونيسية، وغيرها. إن الإنتاج العلمي في ما يخصّ علوم الإنسان والمجتمع لا يزال قليلاً في هذه المجتمعات الإسلامية. بل ولا يزال سطحياً، مقلداً، بعيداً عن الإبداعات والتحوّلات والطفرات المعرفية التي طرأت مؤخراً بكل مصطلحاتها ومفهوماتها ومناهجها. وهي طفرات حصلت في ما يخصّ الإنتاج الفكري الغربي بشكل عام، والإنتاج المتمركز على الدراسات الإسلامية بشكل خاص.

لم يعد ممكناً اليوم أن نتكلّم عن الاستشراق والمستشرقين كما كنا نفعل حتى السبعينات من القرن العشرين، وذلك من أجل رفضهم وإدانتهم والإعراض عن إنتاجهم العلمي. بل يجب علينا أن نقوم بترجمة أهمّ الأعمال المخصصة للدراسات الإسلامية والتي ينتجها هؤلاء المستشرقون الأكاديميون بالذات، وذلك لكي نتمكّن من مناقشتها على أسس علمية موضوعية لا على أساس إيديولوجي وعقائدي. ومن الأمثلة التي ضربتها مراراً وتكراراً لشرح مفهوم اللامفكَّر فيه في الفكر الإسلامي المعاصر، أذكر مرة أخرى كتاب الأستاذ يوسف فان إيس Joseph Van Ess. وهو كتاب مكرَّس لدراسة فترة التكوين الأولى للفكر الإسلامي ويلقي عليها أضواء ساطعة، وقد اتخذ العنوان التالي: **اللاهوت والمجتمع في القرون الثلاثة الأولى للهجرة.** يكفي لتقييم الثروة العلمية لهذا الكتاب أن يتصفح المرء الفهارس وقائمة المراجع القديمة والحديثة التي اعتمد عليها المؤلّف وحلّلها أدق تحليل. وهو تحليل علمي اشتهرت به المدرسة الفيلولوجية الألمانية منذ القرن التاسع عشر.

والسؤال الذي يفرض نفسه على كل باحث مسلم مهتم بالفكر الإسلامي، أو على كل مسؤول عربي أو إيراني أو تركي عن قضية اللغة والفكر هو التالي: لماذا لم يُترجم هذا الكتاب إلى اللغات الإسلامية الأساسية كالعربية والفارسية والتركية؟ ما هي الأسباب السياسية والمالية والثقافية والفكرية التي لا تزال تعرقل ترجمته أو تمنع اتخاذ أي مبادرة في هذا الاتجاه؟ ولمصلحة مَنْ يتمّ ذلك؟ أقول ذلك وأنا أعلم أن هذا الكتاب أصبح مرجعاً ضرورياً لكل من يريد أن يواصل البحث ويوسّعه في ما يخصّ تلك الفترة الأساسية بل والحاسمة من تاريخ الإسلام: قصدتُ فترة القرون الهجرية الثلاثة الأولى. فلكي نفهم مرحلة التكوين ثم المرحلة الكلاسيكية التي تلتها من تاريخ الفكر الإسلامي، ينبغي أن ننطلق منه ونزيد عليه. لو كانت المعلومات والمناقشات والتحليلات المتضمنة في كتاب فان إيس حول الفكر الإسلامي معروفة بالنسبة للجمهور العربي أو الإسلامي لاختلف الأمر كلياً. لو كانت منشورة ومتداولة بين الطلبة والباحثين والمثقفين وجميع من يهمّه التعرّف على الآفاق الروحية والأخلاقية والفكرية الإسلامية لكان النشاط الإبداعي والجو الثقافي والاجتماعي والأنظمة السياسية في جميع البلدان الإسلامية على غير ما هي عليه الآن من قمع لحرية الفكر والنشر. ولما كنا نشهد الآن هيمنة العنف السياسي والاجتماعي وانتشار الجهل المعمَّم والشامل بماضي الإسلام كدينٍ وكنمطٍ من أنماط التفكير والاعتناء بأنسنة الإنسان كثقافة وكمدنية.

أُلح على ضرورة التكوين العلمي والفكري للأجيال الطالعة في البلدان الإسلامية وأعطيها أهمية قصوى. لماذا؟ لأني اكتشفت أن مستوى التعليم الثانوي والجامعي بعيدٌ جداً عما يجب أن يكون عليه خاصةً في ما يتعلق بعلوم الإنسان والمجتمع. ولذا، فإن معظم الطلبة

الذين قرأوا كُتُبي يشكون من صعوبة فهم الجهاز المفهومي أو المصطلحي الذي أستخدمه وأواصل تجديده وإثراءه انطلاقاً من النصوص والمؤلَّفات والتجارب الفكرية الإسلامية. في الواقع، إن تلك الصعوبة لا تعود إلى أتباعي لأسلوب معقد، أو إلى كثرة المصطلحات الغريبة المعنى والنادرة الاستخدام، وإنما تعود إلى انعدام الأرضية المفهومية والمعرفية الخاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية في اللغة العربية: أي لغة التلقي التي ينقل إليها فكر الحداثة، ناهيك عن جميع ما يخص بحوث ومناقشات «ما وراء الحداثة» Métamodernité.

لا يُمكن إدراك المقاصد المعرفية الخاصة بفصل «المكانة المعرفية والوظيفة المعيارية للوحي» إذا كان القارىء بعيداً أو غافلاً عما جرى من مجادلات علمية ومناقشات فلسفية ولاهوتية حول ما أسميته بظاهرة الوحي في الأديان المرتبطة بالكُتُب المنزلة. إن مفهوم الوحي في السياق القرآني **قبل** انتشار «المصحف الرسمي المغلق» كان أكثر اتساعاً من حيث الآفاق والرؤية الدينية مما آل إليه **بعد** انغلاق الفكر الإسلامي داخل التفسير التقليدي الموروث عن الطبري ومن نقل عنه حتى يومنا هذا. فقد أصبح الوحي بعدئذ منحصراً في ما ورد في القرآن الكريم وحده، لأن المفسّرين والمتكلّمين والفقهاء انفصلوا عن القراءة التاريخية للوحي واكتفوا بالقراءة اللاهوتية الأرثوذكسية بالمعنى السنّي والشيعي والخارجي. ولم يختلف في ذلك موقف اليهود والمسيحيين، إذ حرصت كل أمة أو ملّة على احتكار الوحي الكامل الصحيح لنفسها لتُبعد الملل الأخرى عن فضل اصطفاء الله لها وحدها. ولذلك أصبح علم اللاهوت في الأديان الثلاثة المتنافسة ينحو نحو المماحكات الجدلية ونبذ الآخر أو طرده واستبعاده من فضل الاصطفاء الإلهي (أو من نعمة الاصطفاء الإلهي). وهكذا ابتعد عن وظيفته التأصيلية لمفهوم الوحي كما لقنه وطبّقه وأثراه ونزّهه عن الممارسات الإيديولوجية الخطاب النبوي الذي يمتد، حسب القرآن نفسه، من خبرة إبراهيم (ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً) إلى خبرة الرسول محمد بن عبد الله.

وهذه النظرة إلى ما يُسمى بـ«تاريخ النجاة» في الدار الآخرة لم تعد تكفي اليوم لإعادة التنظير لمفهوم الوحي، وإنما يجب أن نضيف إليها ما اخترعه العقل الحديث في ما يتعلق بالمعرفة القصصية والمعرفة التاريخانية، مع التكميلات والتصحيحات التي أوضحها العلم الأنتربولوجي وفلسفة الظاهرة الدينية كما نجدها في فكر «ما وراء الحداثة». ونقصد به تلك البحوث والمناقشات والمراجعات النقدية الدائرة حالياً حول العلمانوية laïcisime والعلمانية laïcité. إنّي أعرف أن هذه الاتجاهات الفكرية غائبة للأسف الشديد عن الساحة الإسلامية التي طغى عليها استخدام الدين كإيديولوجيا للكفاح السياسي. وهكذا انتشر الخطاب الإسلاموي (أو الأصولي) انتشاراً سريعاً وكبيراً في الآونة الأخيرة. ونلاحظ أن الخطاب السياسي الرسمي والخطاب المدرسي بل وحتى الخطاب الجامعي في بعض

الأحيان يؤيد الخطاب الإسلاموي أكثر مما ينبّه إلى ضرورة الدفاع عن تجديد الفهم والتفسير لظاهرة الدين ووظائف الوحي.

أودّ أن أضيف ملاحظة أخيرة لتوضيح ما أقصده بفكر «ما وراء الحداثة». كان الفكر الديني ولا يزال مبنياً على مفهوم **دين الحق** الذي يُقدّم للناس حقيقة مطلقة، ثابتة، أزلية، متعالية على مختلف أنواع الحقيقة النسبية المتحولة الخاضعة للتاريخية وقوانين الكون والفساد. ثم جاءت الحداثة وألّحت على تاريخية الحقيقة. وعلى الرغم من ذلك فإن الميتافيزيقا الكلاسيكية تشبّثت بمفهوم الحقيقة المطلقة المتعالية حتى بعد ظهور فلسفة التفكيك للمعنى والاشتباه بالنظريات العقلانية المتمركزة على اللوغوس أكثر منها على الميثوس (القصص). ولم يبتدىء العلماء بالتحدّث عن نهاية اليقينيات وتعدّدية أنظمة الحقيقة، على غرار تعدّد الأنظمة السياسية، إلاّ بعد الخمسينات والستينات من القرن العشرين (انظر بهذا الصدد أبحاث العالِم البلجيكي إيليا بريغوجين Ilya Prigogine).

هناك نظام معتزلي، حنبلي، حنفي، إمامي، إسماعيلي، سنّي، صوفي، فلسفي، تاريخاني، قصصي، علماني، أصولي، ماركسي، فرويدي، بنيوي، كاثوليكي، تلمودي، بوذي... إلخ، للحقيقة. والعولمة كمرحلة تاريخية جديدة من مراحل الفكر تفتح لأول مرة المجال من أجل المقارنة بين أنظمة الحقيقة التي سيطرت على البشر عبر التاريخ. وهي إذ تفعل ذلك تُخضع كل نظام لمنهجية الحفر الأركيولوجي العميق من أجل الكشف عن البنيات التحتية المدفونة التي اُنبنت عليها الحقائق السطحية الظاهرة، وهذه المرة لا يمكن استثناء أي نظام من أنظمة الحقيقة بحجّة أنه إلهي منزَّل وغيره بشري زائل، أو دنيوي عرضي. لا. فجميع التراثات الدينية سوف تخضع لمنهجية النقد التاريخي والحفر الأركيولوجي في الأعماق. وإذا كان هناك نظام للحقيقة يستحق الاستثناء فسيُجبر لا محالة على أن يجدّد بيانه وبراهينه وتأصيله بحسب ما تقتضيه عولمة الذهن البشري وما يُصاحب ذلك من المعرفة الكونية العالمية.

باريس، في ٢٨/ ١/ ٢٠٠١ **محمد أركون**

ـ ١ ـ

المكانة المعرفية والوظيفة المعيارية للوحي
مثال: القرآن

«وما كان لبشرٍ أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحيَ بإذنه ما يشاء انه عليٌّ حكيم. وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهديه إلى صراط مستقيم».

(سورة **الشورى**، الآيتان ٥١ ـ ٥٢)

«الأسطورة هي عبارة عن قصر إيديولوجي مبني بواسطة حصى وأنقاض خطاب اجتماعي قديم».

(**كلود ليفي ـ ستروس**)

ان المكانة اللاهوتية لما يدعوه المؤمنون التوحيديون بالوحي كانت على مدى قرون وقرون المصدر الأعلى والنهائي لحياتهم. وكانت في الوقت ذاته موضوعاً للمناقشات والتفسيرات. وقد خاض المسلمون في ما بينهم مناقشات حامية حوله عندما حاول مذهب المعتزلة أن يفرض رسمياً تلك النظرية الشهيرة القائلة بأن القرآن هو كلام الله المخلوق. وكان أول مذهب يبتدىء القول بذلك وينظِّر له. ثم اندلع صراعٌ بين المسلمين حول هذه المسألة، ووصل إلى ذروته عندما حصلت المحنة ضد المذهب الحنبلي وزعيمه أحمد بن حنبل. ومن المعلوم أن هذا الأخير عبَّر عن مبدأ قوي من مبادىء اللاهوت الإسلامي. يقول هذا المبدأ: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». لكن ينبغي الاعتراف بان منهجية المعتزلة كانت تحتوي على إمكانية نظرية كامنة وواعدة. ثم جاء الخليفة القادر (٤٢٠هـ/ ١٠٢٩م) وأصدر مرسوماً بحضور الشرفاء، والقضاة، وشهود العدل، والفقهاء، الذين استمعوا إلى نصّ المرسوم ووقَّعوا عليه. وقد قضى بتحريم نظرية المعتزلة واعتبارها خارجة

على القانون وإباحة دم من يعتنقها أو يقول بها[1]. واليوم ماذا نلاحظ؟ نلاحظ أن الموقف السنّي الذي دافع عنه الاعتقاد القادري ليس فقط سائداً ومسيطراً حتى الآن، وإنما قد أغلق المناقشة حول مسألة مفتاحية وأساسية بالنسبة للحياة الدينية والفكر الديني في مجتمعات عديدة جداً من مجتمعات العالم. أنا لا أعرف أي مفكّر مسلم يجرؤ على إعادة فتح هذه المناقشة التي كانت قد أُغلقت قبل ألف سنة تقريباً بقرار سياسي[*]. نقول ذلك على الرغم من أن المبدأ اللاهوتي الذي استخدمه الحنابلة ضد المحنة التي فرضها المأمون والواثق كان يقول بأن المناظرة تظل مفتوحة بين علماء الدين ممّن يملأون الشروط الضرورية (أو يتمتعون بالشروط الضرورية) لممارسة الاجتهاد. وحتى التحليل الألسني والنقد الأدبي المطبّقان على الخطاب القرآني كانا قد أُدينا مؤخراً بصفتهما تجديفاً وكفراً أو عدواناً على المكانة الأرثوذكسية الراسخة لكيفيّة فهم أو تصوّر ظاهرة الوحي[2]. وهناك فرائض شعائرية دقيقة ينبغي على كل مسلم القيام بها قبل أن يمسك المصحف بيديه، لكي يتلو بصوت مسموع، أو لكي يقرأ بشكل صامت كل النصّ أو جزءاً منه. وينبغي أن تسبق أي استشهاد به عبارة «قال تعالى»، وينبغي أن تنتهي بعبارة «صدق الله العظيم».

ظهرت مؤخراً ثلاثة كتب، من بين كُتب أخرى عديدة، يمكن أن نستشهد بها للتدليل على أن الفكرة الشائعة عن الوحي في المجتمعات الإسلامية لا تزال محصورة داخل دائرة ما ندعوه **بالمستحيل التفكير فيه** بالنسبة للتراث الإسلامي منذ القرن الحادي عشر الميلادي. ونقصد بالمستحيل التفكير فيه هنا ما يلي: إنّ المكانة الارثوذكسية اللاهوتية للوحي كما كان قد نُطِق به من قِبَلِ النبي وجُمِع فوراً أو لاحقاً في المصحف تحت الاشراف الرسمي للخليفة عثمان بن عفّانَ، لا يمكن أن يكون موضوعاً للدراسة أو مادة للتحرّي النقدي. فهذه المكانة محميّة من قِبَلِ الاجماع الكوني لكل المسلمين منذ أن كانت الطائفة الشيعية الإمامية والطائفة السنية قد توصلتا إلى اتفاق بعد مناقشات طويلة وصراعات عنيفة حول صحّة المصحف.

---

(١) انظر كتاب جورج مقدسي: **ابن عقيل: الدين والثقافة في الإسلام الكلاسيكي** «المنشور بالانكليزية».
G. Makdisi: *Ibn Aqil: Religion and Culture in Classical Islam*, Edinburgh University Press, 1997, p. 8.

(*) انظر كتاب جورج مقدسي: **ابن عقيل وانبعاث الإسلام التقليدي في القرن الحادي عشر الميلادي** (بالفرنسية)، منشورات المعهد الفرنسي في دمشق: Georges Makdisi: *Ibn Aqil et la resurgence de l'Islam traditionnaliste au xie siecle*, Damas, 1963, p. 308.

[**ملاحظة**: الهوامش المؤشرَ عليها بنجوم: (*)، (**).. هي تعليقات للمترجم، أما تلك التي تحمل أرقاماً: (١)، (٢)... فهي للمؤلِّف] المحرّر.

(٢) إن المحاولة القديمة التي قام بها محمد أحمد خلف الله في كتابه **الفن القصصي في القرآن** أثارت مجادلات وردود فعل حادّة، تماماً كما حصل لنصر حامد أبي زيد في محاولته الأخيرة لتطبيق المنهجية الألسنية على دراسة الخطاب القرآني. أما كتابي المنشور عام ١٩٨٢ بالفرنسية تحت عنوان **قراءات في القرآن**، فلم يثر أي ردّ فعل حتى الآن لأنه لم يُترجم بعدُ إلى العربية أو إلى الفارسية.

لنتعرض الآن بشيء من التفصيل إلى الكتب الثلاثة المذكورة آنفاً. هناك أولاً كتاب بعنوان: **مقدمة للقرآن**(*). وهو من تأليف السيد أبو القاسم الخوئي، وقد تُرجم إلى الانكليزية وأُرفق بمقدمة من قبل الباحث المستشرق أ.أ. ساشدينا (منشورات جامعة أكسفورد، ١٩٩٨)؛ وأما الكتاب الثاني فهو من تأليف مهندس سوري يُدعى محمد شحرور. وعنوان كتابه: **الكتاب والقرآن ـ قراءة معاصرة** (طبعة أولى: دمشق ١٩٩٠)؛ أما الكتاب الثالث فقد قُدّم على أساس أنه قراءة جديدة للآيات التشريعية الواردة في القرآن. وقد ألفه صادق بلعيد، استاذ الحقوق في الجامعة التونسية، وعنوانه: **القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام** (تونس، ١٩٩٩).

المقدمة هو أهمّ كتاب من حيث المرجعية الدينية لأن مؤلّفه الخوئي كان يُمارس قيادة دينية عُليا حاملاً لقب «آية الله» في النجف وذلك طيلة حياته المديدة (١٨٩٩ ـ ١٩٩٢). ونلاحظ أنه لم يذكر في كتابه اسم أي باحث حديث كان قد كتب حول تاريخ القرآن كنصّ، أو حول مفهوم الوحي كما كان قد اُنوجد في التراثين اليهودي والمسيحي. كما انه لا يبدي أي اهتمام بالمنهجية المقارنة التي تدرس العلاقات بين الكتابات المقدسة، على الرغم من أن هذه المسألة كانت قد نوقشت مراراً وتكراراً في مؤتمرات دولية عديدة منذ انعقاد المجمع الكنسي المعروف باسم مجمع الفاتيكان الثاني(**). يقول المؤلّف في مقدمة الطبعة الأولى

(*) في ما يخص كتاب الخوئي، لم أستطع الحصول على نسخته العربية، ولذلك فاني أترجم مضمون ما قاله أركون عنه. فربما كان عنوانه «مقدمة للقرآن» أو «مدخل إلى القرآن»، ولكن المضمون واحد في نهاية المطاف. ويبدو أن أركون اعتمد على الترجمة الانكليزية لهذا الكتاب. وهو على أي حال يمثّل وجهة النظر التقليدية الشائعة عن القرآن والتي يمكن للقارىء أن يجدها في جميع المكتبات الإسلامية التقليدية سواء أكانت سنّية أم شيعية. والترجمة الانكليزية هي التالية: *The Prolegomena to the Qur'an*, by Al - Sayyid Abu - l - Qasim Al - Khu'i, Translated with an Introduction by A.A. Sachedina, Oxford University, Press, 1998.

(**) مجمع الفاتيكان الثاني Vatican II: هو المجمع الكنسي الشهير الذي اُنعقد بين عامي ١٩٦٢ و١٩٦٥ في مقر الفاتيكان بروما واتخذ قرارات جريئة في الانفتاح على العالم الحديث. ومعلوم أن الفاتيكان كان يعادي الحداثة بشكل عام طيلة القرنين التاسع عشر والعشرين وحتى انعقاد ذلك المجمع الكنسي. ويمكن القول بأن القرارات اللاهوتية التي اتخذها تشكّل مصالحة تاريخية بين المسيحية ومبادىء عصر التنوير. فقد أقرّ، مثلاً، بمبدأ الحرية الدينية لأول مرة في تاريخ اللاهوت المسيحي. ففي الماضي كان المرء كافراً ولا خلاص لروحه خارج الكنيسة. بمعنى أنه إذا لم يكن مسيحياً فمهما فعل، ومهما كان طيباً وخلوقاً، فإن مصير روحه إلى العذاب حتماً. وبالتالي فينبغي على جميع الناس أن يصبحوا مسيحيين لكي ينجوا بأرواحهم ولكي يحظوا بعفو الله ومرضاته. وأما بدءاً من الفاتيكان الثاني فقد أصبح الانسان حُراً في أن يؤمن أو لا يؤمن. وإذا ما آمن عن إكراه وقسر فلا نفع لإيمانه. بل وأن أتباع الديانات الأخرى غير المسيحية كالهندوسية، والبوذية، والإسلام، واليهودية يستحقون الاحترام، وإيمانهم له قيمته، وإنْ كان الايمان المسيحي يظل هو =

من كتابه ما معناه: «يجب على كل مسلم، عالِماً كان أم غير عالِم، أن يسعى إلى فهم القرآن، وأن يكشف عن مكنوناته، وأن يستضيء بأنواره وهدايته. فهو الكتاب الذي يضمن للبشر السلام، والسعادة، والنظام. إنه يرفع من مكانتهم، ويزيد في رفاهيتهم بل ويُساعدهم على التوصل إليها. يُضاف إلى ذلك أن القرآن هو مرجع لكل علماء اللغة والمعاجم، ودليل لعلماء النحو، ومستند أعلى للفقيه المجتهد، ونموذج يحتذى للأديب، وغاية البحث المواظب للحكيم، ومعلّم للواعظ المبشّر، ومثابة لكل رجل ذي خلق ودين. منه اشتقت العلوم الاجتماعية ومبادىء الإدارة العامة للدولة. وعليه ترتكز العلوم الدينية. على ضوء هدايته اكتشفت أسرار الكون وقوانين الطبيعة. إن القرآن هو المعجزة الخالدة للدين الخالد. إنه المصدر النبيل والشريف للشرع النبيل والشريف [الشريعة الإلهية] (ص٢٦).

يُمكننا أن نقرأ نفس التصريحات التبجيلية ونفس الانتماء الحارّ والقوي للمعتقدات الشائعة بين جميع المؤمنين الإسلاميين في مئات الكتب المكتوبة عن هذا الموضوع نفسه منذ أن أخذ النقل الشفهي للتراث الديني يُجْمَع ويُكْتَب من قبل العلماء في القرون الوسطى. والسمة الأكثر إدهاشاً في هذا الخطاب المتجذّر عميقاً في وعي الملايين هي الاقتناع التالي الذي كان مفهوماً في القرون الوسطى، ولكنه أقلّ موثوقية في السياقات المعاصرة المتعدّدة الثقافات. مؤدى هذا الاقتناع ما يلي: إن القرآن هو عبارة عن المرجع الأعلى والنهائي لكل البشر. فهو يحتوي على كل جواب لأي سؤال. كما ويحتوي على الحلول التي يحتاجها البشر في كل زمان ومكان. وهو يتعالى على أي نمط من أنماط ما ندعوه اليوم بالتاريخية، ولا يتأثر بها على الإطلاق(*).

والآن انتقل إلى الكتاب الثاني. لا أعرف كيف انتقل السيد شحرور من مجال الهندسة إلى مجال آخر مختلف تماماً هو: مجال الدراسات الإسلامية. ولكننا نلاحظ منذ القرن التاسع عشر أن المسلمين المتخصصين في العلوم الدقيقة يتدخّلون بسهولة في الدراسات القرآنية ويكتبون عنها كتباً تحظى بنجاح كبير في المكتبات. فمثلاً كان المهندس الجزائري مالك بن نبي قد فرض نفسه في النصف الأول من القرن العشرين بصفته مفكّراً مسلماً كبيراً

= الأمل. كما واعترف المجمع الكنسي المذكور بحقّ العلماء في دراسة التوراة والأناجيل طبقاً للمنهج التاريخي. وكان ذلك يمثّل حدثاً تاريخياً بالفعل.

(*) مفهوم «التاريخية» غير وارد على الاطلاق بالنسبة للوعي الإسلامي التقليدي. فالنصوص الدينية تتعالى على التاريخ في نظره. ولكن البحث التاريخي الحديث يثبت لنا أن القرآن مرتبط بظروف عصره وبيئته: أي بشبه الجزيرة العربية ـ وبخاصة منطقة الحجاز ـ في القرن السابع الميلادي. فألفاظه ومرجعياته الجغرافية والتاريخية تدلّ على ذلك. يُضاف إلى ذلك أن حياة النبي وتبشيره بالدعوة ومعارضة أهل مكّة له وما حصل من أحداث وحروب، كل ذلك نجد أصداءه واضحة في القرآن. هذا لا ينفي بالطبع أنه كتاب موحى من قبل الله أو مُسْتَلْهَمٌ منه، ولكن الوحي يتخذ في كل مرة صيغة اللغة والقوم الذين وجّه إليهم هذا الوحي.

عن طريق إصدار كتاب سطحي جداً يُدعى: **الظاهرة القرآنية**. وهو كتاب لا يزال يُقرأ بشكل واسع ويُعَلَّق عليه حتى الآن. ونلاحظ أن السيد شحرور، كالكثير من المؤلِّفين الآخرين، يستخدم بعض المقاطع المتبعثرة من المعرفة العلمية المعاصرة، مازجاً بين العلوم الدقيقة والعلوم الإنسانية أو الاجتماعية. وهو يهدف من وراء كل ذلك إلى إعادة تقييم الصحة الإلهية والصلاحية الكونية للقرآن بصفته الكتاب الذي يحتوي على الوحي في اللغة العربية، وهو يزعم بأنه يعتمد على «معرفة علمية لا تُناقش» في إعادة التقييم هذه. وهكذا نُلاحظ أن الوحي لم يتعرّض للمُساءلة، ولم يصبح إشكالياً، وإنما تمّ تثبيته مرة أخرى بالنسبة للمسلمين الذين قد يتعرّض إيمانهم للاهتزاز أو الزعزعة تحت تأثير الفكر العلمي الحديث.

أما الصادق بلعيد فيحاول أن يختبر القيمة القانونية للآيات التشريعية الواردة في القرآن. ولكن كتابه لا يحتوي إلاّ على مراجع قليلة من الأدبيات الحديثة المختصّة بنقد العقل القانوني. وقد انتهز فرصة المناخ السياسي السائد في تونس والمؤيد بالأحرى لتحديث القانون الإسلامي لكي يؤكّد على بعض الوقائع والمواقف التي أصبحت بمثابة تحصيل حاصل منذ عدّة عقود بالنسبة للفكر الأوروبي أو الغربي. يقول بلعيد بما معناه: إن الآيات المدعوة بالتشريعية كانت قد أُعدت للمجتمع القبلي، وليس للأنظمة القانونية والسياسية الحديثة. فالهمّ الرئيسي للقرآن كان التثقيف الروحي للجنس البشري، وليس تأسيس نظام سياسي أو بلورة قانون قضائي وتشريعي جديد. إنّ القرآن لا يزوّد المؤمنين بنموذج سياسي، ولا يستخدم مفردات المعجم السياسي على عكس ما تزعم التفسيرات التبجيلية المنتشرة منذ ظهور جماعة الاخوان المسلمين عام ١٩٢٨. فالخطاب التبجيلي يُعتبر مغالطة تاريخية كاملة، وهو أبعد ما يكون عن فكرة تاريخية المعنى.

هذا ملخص ما يقوله الصادق بلعيد. ولا ريب في أن هذا النوع من النقد البدائي مفيد وضروري في السياق الحالي المُهيَمن عليه سوسيولوجياً، والمهدَّد سياسياً، من قبل الاستخدام الحركي، الأصولي، الدوغمائي للنصوص القرآنية. قُلت الاستخدام وكان ينبغي أن أقول الافراط في الاستخدام أو التعسّف في الاستخدام. ولكن هذا النقد يُعطينا صورةً عن التراجع الفكري الذي حصل للفكر الإسلامي طيلة الخمسين سنة الماضية، أكثر مما يُعطينا فكرة عن انبثاق التيارات الجديدة أو المواقع الجديدة لنقدٍ أكثر جذرية. وهو نقد يرتكز على القضايا الأساسية التي أحاول أنا شخصياً إدخالها و إعادة تنشيطها وبعثها بصفتها مساهمة في انجاز المهام الخصوصية لما أدعوه بالعقل الاستطلاعي، المستقبلي، المنبثق حديثاً(*).

(*) هذه العقلانية الجديدة التي يدعو إليها أركون يرفض أن يدعوها بمرحلة ما بعد الحداثة، أو بعقل ما بعد الحداثة، كما يفعل الكثير من فلاسفة أوروبا وأمريكا. وإنما يخترع لها إسماً جديداً هو العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق la raison émergente، وهو عقل يشتمل على عقل الحداثة ويتجاوزه في :

إنّ هدفي لا يكمن في بلورة نظرية لاهوتية «حديثة» للوحي وتمكين المثقفين المؤمنين من إقامة التوافق والانسجام بين إيمانهم وبين أزمة المعنى التي نشهدها حالياً. كنت أتمنى أن أفعل ذلك لو أن الفكر الإسلامي كان هيّأ منذ القرن التاسع عشر الشروط العلمية الكفيلة بتحقيق مثل هذه المهمة الصعبة. أقول ذلك ونحن نعلم أن المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية كانت قد أُجبرت على أن تستوعب في تنظيراتها اللاهوتية كل الاعتراضات، والتفنيدات، والمعرفة العلمية الوضعية المتراكمة من قبل العلوم الإنسانية والاجتماعية منذ القرنين الثامن عشر ـ التاسع عشر(*). وهي الآن في طور بذل محاولات جديدة لكي تعيد تقييم مفهوم الوحي. ولكنها لم تنجح حتى الآن في توسيع أشكلة المفهوم كما كان قد نشأ عليه في الأديان التوحيدية الثلاثة(1). ومن المعلوم أن طموحي كان يهدف دائماً إلى القيام بذلك، منطلقاً لتحقيقه من مثال الإسلام. أقول ذلك ونحن نعلم أن مثال الإسلام كان دائماً يُهْمَل أو يُعرض على حدة من قبل المسار اللاهوتي السائد داخل الفكر اليهودي ـ المسيحي.

لكي نشمل كل جوانب الموضوع فسوف أبتدىء بالتحليل الظاهراتي أو الفينومينولوجي للتحديد الارثوذكسي للوحي كما كان قد استُقبل وعيش عليه من قبل جميع المسلمين منذ القرن العاشر أو الحادي عشر الميلادي(**). على هذا الأساس

= آن معاً. بمعنى أنه ينقد الحداثة ويغربلها لكي يطرح سلبيتها ولا يُبقي إلاّ على إيجابيتها، ثم يشكّل عقلانية أكثر اتساعاً ورحابة. وهي عقلانية تتجاوز عقل التنوير بعد أن تستوعب مكتسباته الأكثر رسوخاً. إنها عقلانية لا تحتقر الجانب الروحاني أو الرمزي من الإنسان كما كانت تفعل العقلانية الوضعية الظافرة منذ القرن التاسع عشر والتي سيطرت على الغرب حتى أمد قريب.

(*) يشير أركون هنا إلى التقدم الهائل الذي حقّقه الفكر المسيحي في أوروبا خلال القرنين الماضيين. والسبب هو أنه اضطر إلى مواجهة تحديات الحداثة منذ القرن الثامن عشر. ولذلك قام الفكر المسيحي (الأوروبي وليس الشرقي) بعدة ثورات لاهوتية لكي يستطيع أن يتماشى مع حركة المجتمعات الحديثة وتقدم الفكر العلمي والفلسفي. فلاهوت التنوير، أو اللاهوت الليبرالي الذي نشأ في القرن التاسع عشر كان يُعتبر رداً على تحديات الحداثة. ومن أهم اللاهوتيين الليبراليين كارل بارت Carl Barth (١٨٨٦ ـ ١٩٦٨)، ورودولف بولتمان Rudolf Bultmann (١٨٨٤ ـ ١٩٧٦)، صاحب النظرية الشهيرة عن نزع الأسطورة عن الكتابات المقدسة، وكلاهما ألماني بروتستانتي. إنما هناك أيضاً لاهوتيون كاثوليك كبار حاولوا عقلنة الإيمان المسيحي لكي يتماشى مع روح الحداثة.

(1) كان الباحث الفرنسي جان آيف لاكوست قد أشرف على **قاموس اللاهوت** الذي صدر مؤخراً في باريس عن المطبوعات الجامعية الفرنسية، ١٩٩٨. وقد أرفقت مادة «وحي» بمراجع غنية جداً وعديدة. فننصح القارىء باستشارتها: Jean - Yves Lacoste: *Dictionnaire de Théologie*, art. «Révélation», Paris, P.U.F., 1998.

(**) أركون يعتقد أنه يقدّم شيئاً جديداً بالنسبة لاضاءة مفهوم الوحي ليس فقط على المستوى الإسلامي، وإنما أيضاً على المستوى الغربي والأوروبي ككل. فهو يشمل أيضاً الدينين اليهودي والمسيحي في بحثه، وإن كان يركّز تحليلاته على المثال الإسلامي أساساً. والمقصود بالتحليل الظاهرتي (أو الفينومينولوجي)

المعرفي سوف أجعل الأبعاد التاريخية والانتربولوجية واللغوية لمفهوم الوحي أكثر وضوحاً، وذلك لكي أفتح إمكانيات جديدة من أجل توضيح مكانته المعرفية(*). وهذا البحث الواسع ينبغي أن يُنجَز تحت راية ثلاثة موضوعات عامة هي: «الوحي، التاريخ، الحقيقة»، ثم «العنف، المقدس، الحقيقة»، ثم «من أهل الكتاب إلى مجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي». فلنحاولْ أن نفصّل الكلام في كل واحدٍ من هذه المحاور.

المقاربة الظاهراتية (أو الفينومينولوجية)

إنّ التعريف التبسيطي للوحي في السياقات الإسلامية يُقدَّم من خلال عبارتين شعائريتين مستخدمتين على نحو عام أو شائع من قِبَلِ أي مسلم عندما يستشهد بأي مقطع من القرآن. فهو يبتدىء كلامه قائلاً: «قال الله تعالى»... وينهيه قائلاً: «صدق الله العظيم». لا يوجد أي مجال للمناقشة حول التأليف، أو حول المكانة الإلهية لمضمون النص المُستشهَد به، أو حول تناسب الاستشهاد مع الموضوع أو مع الظرف الذي استشهدوا به من أجله. قبل السنوات الخمسين الأخيرة كانت الاستشهادات في النص المكتوب أو في المحادثات الجارية تتمّ من قبل أصوات مأذونة: أي من قبل أولئك الذين يمتلكون ليس فقط سيطرة جيدة على النص القرآني، وإنما يسيطرون أيضاً على تفسيره (أو يجيدون ذلك). ولكن طرأ تغيُّر سوسيولوجي ضخم على هذه الممارسة عندما تم إدخال تعليم الدين إلى المدارس الابتدائية الرسمية. وهكذا راح الأساتذة غير المدرَّبين جيداً يعلّمون الأطفال الصغار «تفسيراً» وحشياً، هلوسياً، غير مُسَيْطَر عليه. ولعبت وسائل الإعلام دوراً كبيراً في هذه الظاهرة عندما ساهمت في زيادة الطلب على التديُّن الديماغوجي الشعبوي. إنّ هذا الجانب الهامّ مما دعاه المراقبون والصحفيون بـ«عودة الدين» (أو الصحوة الدينية)، يدل في الواقع على تفسُّخ الخطاب الروحي والاستخدام المبتذل أو الرديء للقرآن نفسه.

لقد تشكّلت نسخة مبسَّطة جداً عن تاريخ الوحي وأصبحت في متناول المؤمنين

= وصف الأشياء كما هي، قبل أن ننتقل إلى مرحلة تالية من النقد والتقييم. ولذلك يبتدىء أركون دراسته باستعراض ما يقوله التراث الإسلامي عن الوحي، ثم ينتقل بعدئذ إلى نقد هذا التصور، أو أشكلته، أو الكشف عن إهماله للبُعد التاريخي والانتربولوجي. وعندئذ يوسّع المفهوم ويقدّم عنه صورة جديدة كلياً.

(*) نلاحظ أن أركون سوف يقوم أولاً بتفكيك المفهوم التقليدي للوحي، هذا المفهوم المسيطر على البشرية منذ آلاف السنين، وذلك قبل أن ينتقل إلى المرحلة التالية المتمثّلة باعادة تقييم هذا المفهوم المركزي وبلورة فهم آخر جديد له. وعملية التفكيك هي ما يدعوه بالأشكلة: أي جعل المفهوم إشكالياً بعد أن كان يفرض نفسه علينا كشيء بديهي غير قابل للنقاش. فالصورة التقليدية السائدة عن الوحي في الأديان التوحيدية الثلاثة تفرض نفسها علينا بحكم العادة، والقرون المتطاولة. وينبغي تفكيك هذه الصورة الراسخة في الاذهان والعقول لكي نعرف كيف تشكلت ونشأت أول مرة.

الأميّين الذين لا يعرفون القراءة والكتابة منذ أن كانت المذاهب التقليدية قد أخذت تقدم المواعظ المشكّلة من مبادىء بسيطة سهلة وموجزة، وهي مبادىء تقول للمؤمن ما الذي ينبغي الإيمان به وما الذي ينبغي نبذه. وانتشرت هذه العقيدة التبسيطية بدءاً من القرن العاشر الميلادي. كنتُ قد بيَّنت مدى أهمية هذه النسخة الشفهية الشعبية المُقْتَطعة من العقيدة الارثوذكسية المبسَّطة والدور الذي لعبته في تشكيل الإيمان الإسلامي منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا[(١)]. وهذا التراث التعليمي ساد وهيمن على امتداد قرون طويلة. واستخدمت كلمة الله لدعم المعتقدات، والتقاليد، والعادات، والشيفرات الثقافية لفئات عرقية ـ لغوية عديدة موجودة في جميع المجتمعات التي انتشر فيها «الإسلام». وهذه الفئات المتواجدة في إندونيسيا، والهند، والصين، وإفريقيا، وآسيا الوسطى لا تستطيع حتى الآن التوصل إلى القرآن في نسخته العربية. وهي تقيم علاقة مع الله، أو محمد، أو القرآن، من خلال التلاوة الشعائرية جداً لسور القرآن القصيرة. كما وتقيم علاقة معهم من خلال الحكايات الاسطورية التي تروي قصص الملائكة والأنبياء الذين نقلوا الوحي أيضاً. وهذه الحكايات تُحْكَى شفهياً للأطفال والبالغين باللهجات المحلية الوطنية[(٢)].

إن هذه التجربة النفسانية تحصل لجميع الفئات الاجتماعية الأميّة التي اعتنقت ديناً مثّقفاً مرتكزاً على كتاب أعظم، وعلى لغة مقدّسة، وتراث كتابي مقدس أيضاً. لقد انتشر الإسلام والمسيحية عبر العالم أكثر من غيرهما من الأديان الكبرى، ورسَّخا هيبة الكتاب الموحى به عبر قناتين مختلفتين هما: قناة التراث المثقَّف، المكتوب، المرتكز على معرفة اللغة المختارة من قِبَلِ الله: أي العربية بالنسبة للإسلام، والإغريقية ثم اللاتينية بالنسبة للمسيحية، وذلك قبل أن تحل اللغات الأوروبية الحديثة محل اللاتينية بقرار كنسي. أضف إلى ذلك تعليم الإيمان الارثوذكسي من خلال المفاهيم اللاهوتية؛ ثم قناة التداخل بين العناصر اللاهوتية المبسَّطة للدين الجديد، وبين الثقافات الشفهية الشعبية المُعَبَّر عنها في اللهجات المحلّية. ثم جاءت العلمنة والعقل الحديث لكي يشكّلا في كل مكان وعلى كافة المستويات الثقافية والمفهومية صدعاً حقيقياً أو حداً فاصلاً بين أولئك الذين يقبلون بالمحتوى والوظيفة الروحية للوحي، وأولئك الذين يرفضونه باعتبار أنه باطل «علمياً» أو تجريبياً[(*)].

---

(١) أنظر الفصل الخاص بـ«الاعتقاد» من كتاب سيصدر لنا لاحقاً باللغة الانكليزية.

(٢) كطفل، كُنتُ شخصياً قد تعلّمت الإسلام ضمن هذه الظروف في تاوريرت ـ ميمون. وهي قرية بربرية موجودة في منطقة القبائل في الجزائر، حيث اللغة العربية، وعلماء الدين الذين يعرفون القراءة والكتابة، والمكتبات، لم تكن موجودة، ولا تزال نادرة جداً حتى يومنا هذا.

(*) لم يحل العقل العلمي والفلسفي الحديث محل الوحي (أو العقل اللاهوتي) إلاّ في أوروبا والغرب بشكل عام. أما في العالم الإسلامي، فلا تزال الأولوية للعقل اللاهوتي الديني. لماذا؟ لأن العلم لم يتطور عندنا حتى الآن بالشكل الكافي، ولأننا لم نشهد الثورات الفلسفية، والتكنولوجية، والعقلانية التي شهدتها

دعونا الآن نعود إلى المبادىء اللاهوتية الأساسية المشتركة لدى جميع المسلمين في ما يخصّ الوحي. دعونا نذكّر بها لأنها تشكل مسلّمات لا تُناقش بالنسبة للجميع:

١ ـ كان الله قد بلّغ مشيئته للجنس البشري (أو لمخلوقاته البشرية) عبر الأنبياء. ولكي يفعل ذلك فإنه استخدم اللغات البشرية التي يُمكن للشعب المعني أن يفهمها. ولكنه في حالة آخر تجلّ للوحي عبر النبي محمد، فإنه بيَّن كلماته بلغته الخاصة بالذات، وبنحوه، وبلاغته، ومعجمه اللفظي بالذات. وكانت مهمة النبي/ الرسول تكمن فقط في التلفُّظ بالخطاب الموحى به إليه من الله كجزء من كلام الله الأزلي، اللانهائي، غير المخلوق. لقد ألحّ التراث على دور الملاك جبريل بصفته الأداة الوسيطة (أو صلة الوصل) بين الله والنبي محمد.

٢ ـ إن الوحي الذي قُدِّم في القرآن من خلال محمد هو آخر وحي. وهو يكمل الوحي السابق له والذي كان قد نُقل من خلال موسى وعيسى. كما أنه يصحّح التحريف الذي لحق بالتوراة والانجيل. إنه يحتوي على جميع الأجوبة، والتعليمات، والمعايير التي يحتاجها البشر من أجل تدبير حياتهم الأرضية وهدايتها وتنظيمها ضمن منظور الحياة الأبدية (تاريخ النجاة، الفرائض الدينية، الشعائر والطقوس، الأعياد الدينية، المعايير الأخلاقية والشرعية، المعرفة الصحيحة، التصوّرات عن المخلوقات والعلاقات معها، السماوات، الظواهر الفيزيائية، الكون. . .).

٣ ـ الوحي المتجلي في القرآن شامل وكامل ويلبّي كل حاجات المؤمنين ويجيب على تساؤلاتهم (واحتمالاً كل الجنس البشري يرغب في التعرّف على التراث حتى في يومنا هذا، وذلك بحسب الرأي الأصولي). ولكن هذا الوحي القرآني لا يستنفد كلمة الله كلها. فالواقع أن الوحي ككل محفوظ في الكتاب السماوي (في **أمّ الكتاب** كما يقول القرآن، أو في **اللوح المحفوظ**). ينبغي أن نعلم أن مفهوم الكتاب السماوي المعروض بقوة شديدة في القرآن هو، في الواقع، أحد الرموز القديمة للمخيال الديني المشترك الذي كان شائعاً في الشرق الأوسط القديم. وقد برهن على ذلك المستشرق السويدي جيو ڤيدينغرين Geo Widengren في كتابه: **محمد، رسول الله وصعوده** (أوبسالا، ١٩٥٥). انظر كذلك كتابه الآخر بعنوان: **صعود الرسول والكتاب السماوي** (اوبسالا، ١٩٥٠). هذا وسوف نعود إلى هذه النقطة فيما بعد لأنها لم تُدْمَج كثيراً أو بشكل صحيح في النظرة التقليدية

= أوروبا على مدار أربعة قرون. صحيح أن المسافة بين باريس وبعض العواصم العربية قد لا تتجاوز الثلاث ساعات بالطائرة، ولكنها حتماً تتجاوز الثلاثة قرون من حيث العقليات والمنهجيات. هذه النقطة إذا لم نفهمها أو لم نأخذها بعين الاعتبار، فإننا لن نفهم فكر أركون وكل الفكر العلمي الحديث. ولن نفهم موقعنا على خارطة العالم ولا حجم المهام الضخمة الملقاة على عاتقنا.

إلى الوحي(*) (أو بالأحرى لم تؤخذ بعين الاعتبار).

٤ ـ إن جمع القرآن في نسخة مكتوبة ومحفوظة مادياً بين دفتي كتاب يُدعى **المصحف** يمثّل عملية دقيقة وحرجة. ولكنها ابتدأت بكل دقة أيام النبي ثم أُنجزت مع كل الضبط اللازم في ظل الخلفاء الراشدين وبخاصة في ظل عثمان. وبالتالي، فالقرآن المحفوظ عن ظهر قلب، والمتلوّ، والمقروء، والمشروح من قبل المسلمين منذ أن انتشر مصحف عثمان، هو النسخة الكاملة، والموثوقة، والصحيحة للوحي الذي بُلِّغ إلى محمد.

٥ ـ إن الوحي القرآني يمثّل الشرع الذي أمر الله المؤمنين باتباعه بحذافيره. فاتباعه يُمثّل علامة على الاعتراف بمديونيّة المعنى تجاه الله ورسوله اللذين رفعا المخلوق البشري إلى مستوى الكرامة الشخصية عن طريق ائتمانه على الوحي (أي وضع وديعة الوحي لديه). إن الأحكام (أو المعايير) السياسية، والأخلاقية، والقانونية التشريعية مشتقة من الشرع الإلهي عن طريق الجهد الفكري والروحي الذي يبذله «العلماء» المجتهدون (أي كبار رجال الدين). ولا يُمكن لأي كائن بشري أن يغيّر النظام السياسي والاجتماعي المبنيّ على هذه الأحكام والمُحافَظ عليه من قِبَلها.

٦ ـ إن التوتر الكائن بين هذه المكانة الإلهية للوحي وغايتها البشرية، وبين التصوّر الحديث للقانون الوضعي وللنظام الاجتماعي والسياسي قد وصل إلى ذروته منذ أن كانت أنظمة ما بعد الاستعمار قد فرضت الإسلام كدين للدولة، ثم أعطت في الوقت ذاته مكانة متسعة أكثر فأكثر للتشريع العلماني أو الدنيوي. وهذا التناقض غالباً ما يظهر أثناء مناقشة قانون الأحوال الشخصية الذي لا يزال خاضعاً للأحكام القرآنية. فعدد النساء اللواتي يُطالبن بإلغاء هذه القوانين المدعوة بالإصلاحية يتزايد أكثر فأكثر. وهذا ما سيحصل عاجلاً أو آجلاً. وعندئذ فإن مشكلة الوحي سوف تُقلَّص أو تُختَزل إلى أبعادها التاريخية والنفسانية، كما هي الحال في ما يخصّ المسيحية راهناً.

إن كل هذه المبادىء هي نتيجة سيرورة تاريخية طويلة من البلورة والتعليم والتلقين. ولكن قواعدها الأساسية في القرآن نفسه لم تُقبَل مباشرةً من قبل معاصريّ محمد بن عبد الله عندما ابتدأ بتبليغ رسالته في مكّة. كُنت قد بيَّنت في مقالة قديمة بعنوان «موقف المشركين

(*) في الواقع إن النظرة التقليدية إلى الوحي لا تعترف بأي علاقة بينه وبين الشؤون الأرضية. هذا ما يعتقده المؤمنون التقليديون في كل الأديان والطوائف.. ولكن المشكلة هي أن علم التاريخ الحديث الذي ينبش عن أقدم الحضارات استطاع أن يكشف عن علاقة بين الكتب المقدسة وبين الحضارات التي ازدهرت في منطقة وادي الرافدين. وقد مثّل هذا الكشف حدثاً صاعقاً لا يقل أهميةً عن اكتشافات داروين أو كوبرنيكوس من قبله. للمزيد من الاطلاع على هذا الموضوع الخطير انظر كتاب العالم الفرنسي جان بوتيرو Jean Bottéro: **ولادة فكرة الله الواحد لأول مرة. الكتاب المقدس والمؤرّخ**، *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien*, Paris, Gallimard, 1986.

من ظاهرة الوحي»، كيف أن إمكانية حصول الوحي الإلهي كانت قد نُوقِشت بقوة هائجة ورُفِضت وأُنكرت من قِبَلِ مجموعات معارضة عديدة في مكّة (يجد القارىء نص هذه الدراسة في الفصل الثاني من كتابنا هذا). إن هذه الحقيقة الاجتماعية والسياسية والثقافية قد خُلِعت عليها الصبغة اللاهوتية فوراً وحوّلت من قِبَلِ الخطاب القرآني إلى موضوع للمماحكة الجدالية بين فئة المؤمنين الأوائل الصغيرة العدد، وبين الكفّار الذين جحدوا الله ومبادرته الكريمة. على هذا المستوى التاريخي، نُلاحظ أن الخطاب القرآني قد صيغ (أو رُكِّب) لغوياً بصفته جهداً ذاتياً مبذولاً لرفع نفسه إلى مستوى كلمة الله الموحى بها. هذا في حين أن المعارضين المكيّين كانوا يرفضونه بوصفه كذباً، أو اختراعاً شيطانياً يرمي إلى تدمير التقاليد، والعقائد، والنظام الاجتماعي السائد. نحن نقول اليوم بأنه كلام ذو سلطة مشابهة لسلطة العديد من الأقوال الأخرى السابقة التي شهدتها منطقة الشرق الأدنى. كانت السيدة جاكلين شابيّ قد قامت بقراءة تاريخية منتظمة ودقيقة للخطاب القرآني ذاته ولم تأخذ بعين الاعتبار التفسيرات اللاحقة له، أو التبحُّر الأكاديمي الاستشراقي. ونتج عن ذلك كتاب مهمّ بعنوان: **رب القبائل ـ إسلام محمد**(*).

سوف نرى كيف أن هذه البدهية التاريخية المدعَّمة من قِبَلِ التحليل الألسني والسيميائي للخطاب القرآني سوف تقودنا إلى صياغة المقترح التالي الاستكشافي (أي القابل للأخذ أو الرد): **ما كان قد قُبل وعُلِّم وفُسِّر وعيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية ينبغي أن يُدرَس أو يُقارَب منهجياً بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعَّمة من قِبَلِ العصبيات التاريخية المشتركة والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع.**

سوف نخضع هذا المقترح الاستكشافي لجميع أشكال التحرّيات أو التمحيصات الممكنة. ومنذ الآن سوف أفسّر لماذا أنّ هذا المقترح الاستكشافي يُعطي الأولوية للمقاربة المنهجية. وهذا يعني أننا سوف نعلّق أو نعطّل كل الأحكام اللاهوتية التي تقول بأن الخطاب القرآني يتجاوز التاريخ كلياً إلى أن نكون قد وضّحنا كل المشاكل اللغوية، والسيميائية، والتاريخية، والانتربولوجية التي أثارها القرآن كنصّ. قُلت سوف أعلّق هذه الأحكام، ولم أقلْ سوف أُسقطها أو أتجاهلها أو أحذفها كما يفعل علماء الألسنيات

(*) Jacqueline Chabbi: *Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet*, Paris, Noésis, 1997. هذا الكتاب يُعتبر حدثاً بالمعنى الحقيقي للكلمة. فهو يشكّل أكبر عملية أَرْخَنة للنصّ القرآني حصلت حتى الآن. ونقصد بالأرْخَنة هنا الكشف عن تاريخية الخطاب القرآني عن طريق ربطه بالبيئة الجغرافية والطبيعية والبشرية ـ القبائلية لشبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي. ومعلوم أن الخطاب القرآني كان قد برع في التغطية على هذه التاريخية عن طريق ربط نفسه باستمرار بالتعالي الذي يتجاوز التاريخ الأرضي كلياً أو يعلو عليه.

والتاريخ المعاصرون بنوع من العنجهية والغرور (وهذا الموقف المتغطرس موجَّه ضد المؤمنين فقط، هؤلاء المؤمنون الذين يُرذلون رذلاً في رُكن الفئة غير العلمية). ولكن ليس هذا موقفي. ولا أريد اختزال الظاهرة الدينية أو نفي الوحي كما يفعل الكثيرون...

لماذا أقول ذلك؟ لأن المؤرِّخين وعلماء الألسنيات المحدثين يحلّون التفسير الوضعي والعلموي محل غيره من دون أن يعوا أن النصّ الديني هو أولاً مرجعية وجودية إجبارية بالنسبة للمؤمنين. ولكننا لا نستطيع أن ننكر أن هؤلاء العلماء الوضعيين يساهمون في القيام بأول خطوة منهجية لا بد منها.

إنّ المبادىء السابقة التي عدَّدناها تعني ضمنياً وجود تعايش بين مستويين من مستويات الوحي، وكثيراً ما يُخْلَط بينهما في التعبير الشائع أكثر من غيره: أي كلام الله. نقول ذلك على الرغم من أن القرآن نفسه يلح على وجود كلام إلهي، أزلي، لانهائي، محفوظ في **أمّ الكتاب**، وعلى وجود وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلّي، والمرئي، والممكن التعبير عنه لغوياً، والممكن قراءته(*). وهو جزء من كلام الله اللانهائي بصفته إحدى صفات الله. هذا التمييز بين نوعين من الوحي أو بين مستويين من الوحي بالأحرى موجود في نظرية المعتزلة القائلة بخلق القرآن. ولكنه عملياً مشطوب أو غائب عن التصوّر الشائع عن القرآن بصفته كلام الله، والوحي، والكتاب المقدّس، والشريعة الإلهية في وقت واحد.

إنّ الفكرة القائلة بأن الوحي قد أُعطي كله من قِبَلِ الله وأُرسل إلى البشر عبر الأنبياء والملائكة، أصبحت بالنسبة لليهود والمسيحيين والمسلمين التصوّر العضوي المركزي لـ«الدين الحق». ينبغي القول بأن المسلمين يضيفون إلى ذلك أن الآيات المعبَّر عنها باللغة العربية تمثّل الكلام الأصلي والتركيب النحوي والصرفي لله نفسه. وهو كلام يتحدّث عن جميع أنماط المخلوقات، والكائنات البشرية، والعوالم، والأشياء المتجذّرة أنطولوجياً في المبادرة الخلاقة للّه. إنّ هذا التصوَّر يؤثّر بشكل صريح أو ضمني على جميع الأبعاد التاريخية والثقافية للمجتمات التي اعتقنت الإسلام. بهذا المعنى، فإن هذه المجتمعات

(*) هذا التمييز الذي يقيمه أركون بين المستوى المتعالي كلياً للوحي، وبين المستوى المتجلي تاريخياً في لغة بشرية معينة ومن خلال حروفها وأصواتها، ونحوها وصرفها، أمر بالغ الأهمية. فالمستوى الأول لا يمكن أن يصل إليه أي بشري ولا حتى الأنبياء لأنه يمثّل «أمّ الكتاب»، أو «اللوح المحفوظ» عند الله فقط. وأما المستوى الثاني الذي تجلّى للبشر في الحياة الأرضية فهو ذو بُعد تاريخي على الرغم من استلهامه المستوى الأول، وهو يتجسّد في المصحف، أو في التوراة، أو في الانجيل. إنه يمثّل كلام الله المخلوق كما تقول المعتزلة. ولكن بما أن أطروحتهم سقطت أو هُزمت تاريخياً، فإن المسلمين راحوا يخلطون كلياً بين كلا مستويي الوحي، وراح القرآن يفقد طابعه التاريخي بشكل كامل.

يمكن أن تُحلَّل أو تُدْرَس وتُفْهَم بصفتها مجتمعات الكتاب المقدّس/ الكتاب العادي[1]. وهذه المجتمعات من يهودية، ومسيحية، وإسلامية تتصوَّر نفسها على أساس أنها مقودة من قِبَلِ الله، ومنظَّمة ومحكومة طبقاً لشرع الله الموحى في الكتاب المقدس. وهذا الكتاب المقدس محميّ ومدعوم من قِبَلِ الخليفة، أو السلطان، أو الملك، أو الأمير المحلّي، أو الامبراطور، أو البابا. كما أنه منطوق ومفسَّر بواسطة اللّغات الكهنوتية للحاخامات، أو الكهنة، أو علماء الدين (رجال الدين)، في ما يخصّ الإسلام. وفي كل تعاليمه المعيارية نُلاحظ أنّ الكتاب المقدس مُستوعَب أو مدموج في كلا مستوييه: الكتاب السماوي الذي يُقابله في اللغة المسيحية الآب والروح القدس، ومستوى الكتاب المادي، المتجسد كتابةً في مجلّد كالتوراة، والانجيل، والقرآن، وهو يحتوي على «كلام الله الموثوق» الذي أصبح في متناول الناس من خلال اللّغات البشرية.

بعد أن وصلنا في الحديث إلى هذه النقطة ينبغي أن نوضّح مسألة لاهوتية. فالمسيحيون يرفضون المطابقة بين مكانة التوراة والانجيل من جهة، وبين يسوع المسيح من جهة أخرى. لماذا؟ لأن يسوع المسيح هو ابن الله: ليس بالمعنى النَسَبَيّ البيولوجي المُدَان من قِبَلِ القرآن، وإنما بمعنى الله مجسَّداً على الأرض في شخص بشري هو يسوع الناصري. أما المسلمون فيرفضون للسبب نفسه إقامة مطابقة بين المكانة الإلهية للقرآن وبين المكانة البشرية والنسلية لعيسى ابن مريم(*). وإذا ما واصلنا هذه المقارنات فإننا سنقول بأن محمداً ابن عبد الله يتخذ المكانة المحددة له في نَسَبه الاجتماعي والسياسي المعروف، تماماً كما يتحدث القرآن عن عيسى ابن مريم مشدّداً على طبيعته الجسدية الدموية ومنكراً المكانة اللاهوتية التي يخصّصها له المسيحيون. وبحسب ما تقول نظرية **جماليات التلقي**(**)

---

(١) في ما يخص هذا المفهوم، انظر دراستي التالية: «مفهوم مجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي». وهي دراسة منشورة في كتاب جماعي صدر عام ١٩٩١: Ouvrage Collectif: *Interpréter. Hommage à Claude Geffré*, Paris, éd. Le Cerf, 1991؛ وكذلك القسم الأخير من هذا الفصل (ص ٨٠ وما بعدها).

(*) هنا ينبغي أن ندخل في المقارنات والتفاصيل الدقيقة الشديدة الأهمية. فالذي يُقابل المسيح لدى المسلمين ليس هو النبي محمد على عكس ما نتوهم، وإنما هو القرآن. لماذا؟ لأن المسيح لدى المسيحيين أكثر من نبي، على عكس محمد الذي هو نبي فقط، . بل وبشر. أما يسوع المسيح فقد تجسَّدت فيه كلمة الله، أو الأب والروح القدس. وبالتالي، فله طبيعة فوق بشرية، أي إلهية، تماماً كالقرآن. هكذا نجد أن الله تجسَّد لدى المسيحيين في شخص بشري هو عيسى ابن مريم، وتجسَّد لدى المسلمين في نص لغوي هو القرآن. هنا تكمن فائدة تاريخ الأديان المقارن الذي يوضّح لنا ظاهرة التقديس التي تبقى واحدة في كل الأديان على الرغم من اختلاف تجليّاتها.

(**) نظرية جماليات التلقّي Théorie de la reception هي إحدى النظريات السائدة حالياً في مجال النقد الأدبي. ويعتبر الناقد الألماني هانز روبير يوس Hans Robert Jauss، زعيم هذه المدرسة التي تُدعى بـ«مدرسة كونستانس» لأنها اشتهرت في جامعة هذه المدينة الالمانية (يوس معاصر لنا، وقد

المعروفة في النقد الأدبي، فإن الشيء الذي يُقابل يسوع المسيح في الإسلام هو القرآن بصفته الكتاب المقدّس الذي يحتوي على كلام الله الموحى به. وأما يسوع المسيح بصفته تجسيداً لكلمة الله، فإنه يشبه **المصحف** الذي تجسَّد فيه كلام الله.

إن هذه المقارنات التشبيهية تُعتبر صحيحة ومتينة بالنسبة للمؤرِّخ المحترف، وعالم الاجتماع، وعالم الانتربولوجيا. ولكنها حتماً مرفوضة من قبل المؤمنين الذين تربّوا على لغة جوهرانية مثالية، وسيظلّون مخلصين لها أو متعلّقين بها ما داموا لم يكتشفوا بعد الاستخدام النقدي والتحليلي والتفكيكي للّغة. في الواقع، إن هذا التعارض بين الجانبين يعود إلى ما دعاه مؤرِّخو الفكر بالتغيُّر المعرفي والقطيعة الابستمولوجية. وهذا ما يفسِّر لنا سبب وجود معركة مستمرة بين اللاهوتيين حول الرمز والمجاز. بمعنى: هل ينبغي أن نقرأ خطاب الوحي بشكل حرفي أم بشكل مجازي؟ كان المذهب الحنبلي قد فرض في الإسلام الرفض القاطع لكل تفسير مجازي لكلام الله، غير عابىء بانعكاسات مثل هذا الموقف على قضية أخرى أكثر كونية وعمومية، وأقصد بها مسألة التداخل بين اللغة والفكر. إن الموقف الأصولي المتشدد في الأديان يحيلنا إلى ذلك الخيار الفلسفي المتعلق بمنشأ المعنى من خلال التفاعل بين اللغة والفكر. فالفضاء الواسع والغني الذي فُتِح من قِبَل كلام الله الموحى من أجل **مفكَّر فيه** متجدّد باستمرار، كان قد أُغلق واخْتُزِل إلى ما ندعوه بـ **المستحيل التفكير فيه**». وهذا ما حصل بالضبط مع المناقشة التي فتحها مفكّرو المعتزلة. سوف نرى أيضاً كم هو مخطىء رأي أولئك المؤرِّخين الذين يتحدثون فقط عن دور **الممكن التفكير فيه** في التطوّر التاريخي لتراث فكري ما. وعندما نعترض على موقفهم يقولون لنا بأنهم لا يمتلكون أي وثيقة مكتوبة عن **المستحيل التفكير فيه** لكي يدخلوها بصفتها عنصراً مشكلاً من عناصر الأنظمة والأفكار المدروسة. هذا وسوف نتحدث بشكل مفصَّل أكثر عن هذه المسألة الأساسية في الفقرات التالية.

لا يُمكن تأسيس تاريخ مقارن للأنظمة اللاهوتية إذا ما رفضنا القيام بتحليل الاستراتيجيات المعرفية السائدة داخل كل تراث ديني على حدة. وهي استراتيجيات تهدف إلى ترقية الذات أو تمجيد الذات، ثم اعتقاد كل طائفة دينية بأنها تمتلك وحدها النسخة الموثوقة، والصحيحة، والكاملة، عن الحقيقة الموحى بها (أو حقيقة الوحي). هذا ما

= ولد عام ١٩٢١). وهو يسير بعكس النقد الأدبي المألوف: فبدلاً من أن ينطلق من المؤلِّف أو من العمل الأدبي ذاته، فإنه ينطلق من القرّاء الذين تلقّوه أو استقبلوه أو قرأوه. وهكذا يدرس الجمهور القارىء والتأثيرات الجمالية التي يحدثها هذا العمل في الجمهور. من هنا جاء إسم: جماليات التلقي. فمثلاً كيف أثّر ديوان **أزهار الشر** لبودلير في جمهور عصره وفي جمهور الأجيال التالية؟ ومن أهم كُتُب يوس المترجمة إلى الفرنسية كتاب: **من أجل جماليات التلقي**: *Pour une esthétique de la reception*, Paris, Gallimard, 1978.

تعتقده الطائفة اليهودية، والطائفة المسيحية، والطائفة الإسلامية... وكل طائفة تحذف ما عداها.

إنني إذ أقول هذا الكلام، لا أقصد أن الاختيارات والانتقاءات التي يقوم بها كل تراث ديني تؤدي فقط إلى نتائج سلبية. فلا أحد يستطيع أن ينكر خصوبة الموضوعات اللاهوتية الكبرى المختارة من قِبَلِ المسيحية. وأقصد بها: تجسُّد الله بشكل أرضي أو تجسُّده في المسيح، أي اتحاد الصفتين اللاهوتية والناسوتية فيه. كما وأقصد بهذه الموضوعات اللاهوتية الكبرى موضوع الافتداء أو التخليص من الخطيئة: أي خلاص البشر على يد المسيح. وكذلك موضوع البعث، والصلب، والقربان المقدس. أما الخط التوحيدي المُدافَع عنه من قِبَلِ الإسلام، فله أيضاً غناه الخاص والمبتكر. ولكن طيلة قرون وقرون كان كل تراث يحوّل الخيارات اللاهوتية المعتمدة من قِبَلِ «العدو» إلى مماحكات جدالية. وكل تراث راح يُبْقي في دائرة «المستحيل التفكير فيه» أفضل ما علَّمه «الآخر»، أو كل ما عُلِّم بصفته «المفكَّر فيه» الأثمن والأرفع من قِبَلِ الآخر. ولو أتيح لنا أن نكتب التاريخ المقارن للأنظمة اللاهوتية المبلورة من قِبَلِ كل طائفة، لكنا انتهينا من ضرورة إعادة التفكير بجميع القضايا المتعلقة بالحقيقة الدينية، والوحي الصحيح/ أو المزيَّف والمحرَّف، والتراثات الحيّة بمعجمها اللفظي الجوهراني المثالي المستخدم من قِبَلِ الفكر اللاهوتي والأنظمة الميتافيزيقية الكلاسيكية في آن معاً. وهي أنظمة تعود إلى أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وأتباعهم العديدين على مرّ العصور.

على هذه القواعد أو الأسس النظرية سوف نستمر في وصفنا الفينومينولوجي (الظاهراتي) للوقائع والحقائق. أياً تكن القناة الأصلية أو الناقل الأصلي للوحي الأوّلي، فإننا نلاحظ أن التلفّظ الشفهي به كان قد نُطِق أولاً من قِبَلِ وسيط. وهذا الوسيط في حالة الإسلام يُدعى الرسول أو النبي؛ وفي حالة المسيحية يُدعى تجسيد الله على الأرض أو يسوع المسيح. إنه شخص يتوسَّط بين الله والجنس البشري. ثم سُجِّل هذا الوحي كتابةً فيما بعد على الرقّ أو الورق لكي يصبح كتاباً عادياً يمكننا أن نخزّنه، أو نفتحه، أو نقرؤه ونفسّره. وهذا الكتاب نفسه أصبح من خلال سيرورة تاريخية: «الكتابات المقدسة». وهذا يعني أنه قُدِّس أو خُلِعت عليه أسدال التقديس بواسطةِ عدد من الشعائر والطقوس، والتلاعبات الفكرية الاستدلالية، ومناهج التفسير المتعلّقة بالكثير من الظروف المحسوسة المعروفة أو التي تمكن معرفتها، وأقصد بها الظروف السياسية، والاجتماعية، والثقافية. وهكذا تمّ تحويل كلام الله المتمثّل بنطقه الشخصي ذاته وبصفته أزلياً، أبدياً، متعالياً، لانهائياً وغير قابل للاستنفاد من قِبَلِ أي جهد بشري، إلى كتاب عادي مادّي نلمسه باليد ونتحسّسه ونفتحه ونقرؤه... ولكنه يتمتع في الوقت عينه بمكانة «لاهوتية» بصفته «كتابات مقدّسة»، وشرعاً مقدّساً (أي قانون مقدّس وشريعة)، وأخلاقاً مقدّسة، ومعرفة متعالية أو

تخلع التعالي على الأشياء. وهناك مشاكل عديدة ينطوي عليها مثل هذا التحويل. فالعملية التحويلية والأساليب اللغوية والأدبية والبلاغية التي كانت قد اُستخدمت من أجل خلع الصبغة التنزيهية والتقديسية والمتعالية والأنطولوجية على الكتاب كانت قد أوضحت وبُرهِن عليها علمياً في ما يخصّ التوراة والأناجيل، ولكنها لم تحصل حتى الآن في ما يخصّ القرآن. لماذا؟ لأن الظروف السياسية والثقافية والتربوية السائدة تحول دون القيام بمثل هذا العمل في كل السياقات الإسلامية (أي في جميع المجتمعات العربية والإسلامية).

نحن نرى من خلال هذه المصطلحات اللاهوتية كيف يمكن أن نصل إلى المقولات أو التحديدات الرمزية الأساسية من مثل: كلام الله السماوي، أو التجسيد/ أو نطق الله المنقول عبر شخص بشري أو لغة مختارة ومصطفاة، أو توصيل كلام الله إلى البشر عبر وسيط. وهي مقولات رمزية كانت قد بُلوِرت في سياقات ثقافية مختلفة، ومصحوبة بأنظمة لغوية مختلفة للإيحاءات الدلالية (في العربية والعبرية والآرامية من جهة، ثم الإغريقية واللاتينية من الجهة الأخرى). وهذه الأنظمة اللغوية هي التي تميّز الطوائف عن بعضها البعض عن طريق التمايز في النماذج الدينية. وهذا ما يقودنا إلى استخلاص الدروس الحاسمة التالية:

إنّ الأنظمة اللاهوتية تستمر في إهمال المقولات الانتربولوجية والجانب التاريخي الظرفي من السياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي كانت قد رُسِّخت فيها الحقائق «الإلهية»، المعصومة والمقدسة والعقائدية. ومن وجهة النظر هذه يُمكن القول بأن الأنظمة اللاهوتية تملأ الوظيفة الايديولوجية نفسها التي يملؤها جدار برلين. نقول ذلك على الرغم من أنها يُمكن أن تزود الطوائف الدينية، بل وتزودها فعلاً من بعض النواحي، بثقافة رمزية مخصبة، ومقوِّية، ومقتدرة.

بالطبع، إن الجدران تظل صلبة وقائمة بين الطوائف كالحجاب الحاجز لأننا لم نبلور بعد الاستراتيجيات المعرفية المناسبة من أجل هدمها، ثم من أجل استكشاف الفضاء الانتربولوجي والثقافي والفلسفي الحقيقي(*). أقصد فضاء التفسير للثقافات والتراثات، والذي يفسّر لنا جميع الأنظمة الرمزية للتصوّر سواء أكانت موروثة عن الماضي، أم

(*) يقصد أركون بجدار برلين القائم بين اليهود والمسيحيين والمسلمين، ذلك الحجاب الحاجز الذي يمنعهم من التواصل والحوار، كما كان جدار برلين يمنع العالم الشيوعي، والعالم الليبرالي الغربي عن التواصل والحوار. فمتى سينهار «جدار برلين» بين الديانات التوحيدية الثلاث الكبرى؟ لا ريب في أن ملتقيات الحوار الإسلامي ـ المسيحي تلعب دوراً إيجابياً في هذا المجال. أما مسألة الحوار الإسلامي ـ اليهودي فلا يمكن أن تنطلق قبل أن يُحلّ النزاع العربي ـ الإسرائيلي. ولكن ملتقيات الحوار هذه وندواته ومؤتمراته ليست كافية في نظر أركون. لماذا؟ لأنها لا تطرح المشاكل بشكل جذري عميق، ولا تؤدي إلى تفكيك الأنظمة اللاهوتية أو الجدران الطائفية التي تفصل بين أتباع هذه الأديان الثلاثة.

حاضرة، أم مستقبلية. ولكن ماذا نلاحظ؟ أن الجدران ليس فقط تظل قوية، وإنما هي تزداد قوة وصلابة، بل ويُعاد بناؤها إذا جاز التعبير، وذلك تحت تأثير ثلاثة أحداث عظمى حصلت في القرن العشرين. هذه الأحداث هي: كارثة المحرقة (الهولوكوست) التي لا يمكن غفرانها؛ الإلحاد الرسمي المفروض من قِبَلِ النظام الشيوعي طيلة سبعين سنة، وتأسيس دولة إسرائيل على يد الدول الأوروبية الاستعمارية والعلمانية مع إهمالها لمسألة التمركز الكثيف للتجلّيات الدينية أو الرمزية المتصارعة في الأرض المقدسة، أو أرض الميعاد، أو أرض المقدسات الثلاثة، أو الذاكرات الجماعية التقديسية (أي التي تخلع التقديس على الأشياء). أقصد بذلك أن الأديان التقليدية كانت قد استُخدِمت ولا تزال تُستَخدم حتى الآن كملاذ سياسي، وأحتمالاً كوسيلة أو كقاعدة انطلاق من أجل الاستيلاء على السلطة. وما دام هذا الضغط التاريخي واقعاً على الأديان، فإن أكثر الأنظمة اللاهوتية انفتاحاً، وأعظم العلوم استنارة لن ينجحا في موازنة تأثير التصورات الدينية الطائفية بصفتها قوة إيديولوجية محرّكة للجماهير. وهكذا نلتقي بمسألة نظرية أخرى، وسوف أطرحها على النحو التالي: هل يُمكننا أن نتوصل في يوم من الأيام إلى تحرير الخطاب الديني بشكل عام، والخطاب المنعوت والمتلقَّى على أساس أنه وحي بشكل خاص، من وظيفتيهما بصفتهما نطقاً وتعبيراً عن سيادة الله المنقولة إلى سلطة الملك، أو الامبراطور، أو الخليفة، أو السلطان، أو الرئيس؟

بعد أن وصلتُ في الحديث إلى هذه النقطة ينبغي أن أوضح للقارىء ما الذي سأفعله الآن بالضبط. أنا أخرج الآن أو أتخلّص من نظام فكري قديم من غير أن أبالي بانعكاسات ذلك على ديني وتضامناتي التاريخية والثقافية مع طائفتي الإسلامية. ولكني أعرف أن جميع الطوائف الدينية الأخرى من يهودية ومسيحية معنيّة تماماً، وبالدرجة نفسها، بالمسائل النظرية التي أثيرها الآن في ما يخصّ مفهوم الوحي. فهذه المسائل تشكّل تحدياً أو ربما استفزازاً للجميع.

أقول ذلك ونحن نعلم أن مفهوم الوحي كان قد بُسِّط، وضُيِّق، وحُطَّ من قدره، ثم أخيراً هُجِر من قبل العقل العلمي المستنير وتُرِك لـ«مسيِّري أمور التقديس»، أي لرجال الدين في كل طائفة أو مِلَّة(*). ما سأفعله أنا الآن يتمثّل فيما يلي: إنني أزحزح المسائل القديمة في اطار معقوليتها الانغلاقية، الثنوية، الحرفية، الجوهرانية، أو الفيلولوجية، التاريخوية، الوضعية، العلموية، إلى إطار آخر مختلف تماماً وأوسع بكثير. إنني أزحزحها إلى إطار

(*) كان عالم الاجتماع الالماني ماكس ڤيبر هو الذي اخترع مصطلح «مسيِّري أمور التقديس» أو المشرفين على شؤون التقديس، ويقصد بهم رجال الدين. وڤيبر يتحدث عن الدين كظاهرة سوسيولوجية، أي منتشرة في الشعب ومهيمنة على عقله.

الأشكلة التعددية(*) والمتنوعة الوجوه لمفهوم الوحي المعقد جداً والذي لم يُفكَّك بعد. أقصد مفهوم الوحي بصفته مرجعية إجبارية مشتركة لدى كل مجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي.

من المهمّ أن نبيّن كيف أن جميع الخطابات المشتقة من كلام الله الموحى والهادفة إلى تفسير أوامره ووصاياه وتطبيقها، قد ساهمت في تشكيل البنى الانتربولوجية للمخيال الديني، السياسي، الاجتماعي. إن تفكيك هذه البنى يقع على كاهل المؤرِّخ المحترف القادر على الحفر والتنقيب عن العمليات النفسانية، والثقافية والسياسية الناتجة عن تأثير الوحي، والمتواصلة عبر التنافس المتكرر للفاعلين الاجتماعيين(**) في مجالين مترابطين: مجال البحث عن المعنى، ومجال إرادة القوة والرغبة في الهيمنة[١]. وكان عزيز العظمة قد انتهى للتوّ من تقديم تحليل دقيق ومناسب لهذه العملية التاريخية المتواصلة في مختلف حضارات الشرق الأدنى والموسَّعة لكي تشمل منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط، وذلك في ما دعاه بالدول الإسلامية، والمسيحية والوثنية[٢].

(*) الأشكلة Problématisation تعني جعل الشيء إشكالياً بعد أن كان يبدو بديهياً أو تحصيل حاصل. فالوحي مثلاً، من لا يعرف الوحي؟ كلنا نتوهم أننا نعرف ما هو، ولكننا في الواقع حفظنا قصته التقليدية عن ظهر قلب منذ أن كنا أطفالاً. ثم يجيء محمد أركون لكي يؤشكله، أي لكي يجعله إشكالياً، ويقدم عنه صورة جديدة تماماً. هذا هو معنى الأشكلة. وهنا مصطلح آخر ينبغي أن ننتبه إليه هو مصطلح الزحزحة déplacement. فأركون يزحزح أولاً المفهوم عن موقعه التقليدي الراسخ، ثم يفككه ثانياً، لكي يتجاوز معناه التقليدي الراسخ ثالثاً.

(**) «الفاعلون الاجتماعيون» les acteurs sociaux مصطلح سوسيولوجي يعني البشر بكل بساطة، أو البشر العائشين في المجتمع. وككل المصطلحات السوسيولوجية، فإنه يبدو بارداً، جافاً، موضوعياً. ومعلوم ان البشر يتنافسون على شيئين أساسيين: المال والسلطة، أو المعنى والخير. فالانسان يتنازعه دافعان: دافع القوة والتوسع والتسلُّط على الآخرين؛ ودافع المحبة وفعل الخير وزيادة المعنى الإبداعي أو الأخلاقي في هذا الوجود. وبالتالي، فهناك صراع على مدار التاريخ بين إرادة القوة والتسلُّط، وإرادة المعنى. أحياناً تتغلّب هذه على تلك، وأحياناً يحصل العكس. فالانسان ليس ذئباً كله، وليس ملاكاً كله، وإن كانت نسبة الذئب في بعضهم أكبر بكثير من نسبة الملاك. لكأن مسيرة التاريخ كلها تتلخص بقصة الصراع بين الخير والشر.

(١) انظر بحثي المنشور بالانكليزية تحت العنوان التالي: «الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادة القوة». بحث منشور في كتاب جماعي صدر في لندن عام ١٩٩٨: M. Arkoun: «Islam, Europe, the West. Meanings at Stake and the Will to Power», *in: Islam and Modernity. Muslim Intellectuals Respond*, London, I.B. Tauris, 1998.

(٢) انظر كتاب عزيز العظمة الذي يحمل العنوان التالي: **المَلَكِيّة الإسلامية: دور السلطة والمقدّس في النُظُم السياسية الإسلامية والمسيحية والوثنية**. Aziz Al - Azmeh: *Muslim Kingship, Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities*, London, I.B. Tauris, 1997.

عندما أقول المخيال، أو أستخدم مصطلح المخيال، فإني لا أريد أن أفرّغ نموذج العقلانية المستخدمة في كل تراث ديني من أي وجهة نظر عقلانية. وإنما أريد بالأحرى إدخال مقولة انتربولوجية لكي أفسِّر كيف أن تصور الوقائع، وكل اللغات اللاحقة المستخدمة للدلالة على هذه الوقائع، قد نُقِل من إطار التحليل العقلاني إلى الدائرة الخيالية للتصوّرات العقلية والتعلّق العاطفي. إن الخيال، على طريقته، هو مَلَكة من ملكات المعرفة. ان المخيال يساهم في هذه الفعالية بصفته وعاء من الصور وقوة إجتماعية ضخمة تكمن مهمتها في إعادة تنشيط هذه الصور بصفتها حقائق رائعة، وقيماً لا تناقش، تكون الجماعة مستعدة لتقديم التضحية العظمى من أجلها. إن أعضاء الجماعة الذين ماتوا من أجل القيم المشتركة يصبحون شهداء ويضيفون بذلك أبعاداً تقديسية وتنزيهية إلى هذه القيم. وعبر هذه العملية التاريخية والاجتماعية والنفسانية تغتني الذاكرة الجماعية، ويُمْتَحن المخيال الاجتماعي ويظل حياً.

ولكن التحديد المناسب والنقدي والعقلاني للرهانات الحقيقية المنخرطة في التاريخ الفعلي للجماعة تكون قد قُلِّصت أهميته، وحُجِبت، وأُجِّلت. إن التجديد المعرفي والابستمولوجي الذي أقترح مدّه لكي يشمل التراث الإسلامي كان قد طُبِّق سابقاً على التراث اليهودي - المسيحي. ولكن هذا التجديد لا يزال يؤجَّل ويُرفَض بل ويُحرَّم عندما يتعلق الأمر بإدراج الوحي نفسه داخل برنامج البحث. يقول عزيز العظمة: «ما يجدر ذكره هنا هو نطاق الحضارة القديمة المتأخرة لمنطقة الغرب الآسيوي المتوسطي (أو الشرق الأدنى). فقد كان لهذا النطاق الحضاري تماسكه الملحوظ من حيث التواصلية المكانية والزمانية. وهذا النطاق كان مشكَّلاً من قبل التصوّرات والمؤسسات والنُظُم الهلنستية والرومانية - البيزنطية. وهذه التصوّرات والمؤسسات والنُظُم كانت متناغمة جداً مع ما يُدعى بالمفاهيم الشرقية المتعلقة بالنظام الملكي والألوهة (أو الله). وهي مفاهيم كانت شائعة أو منتشرة في منطقة الشرق الأوسط القديم لدى الفرس والبابليين، ثم إلى حد ما قبلهم لدى المصريين...» (عزيز العظمة، **مصدر مذكور سابقاً**، صX).

قبل أن نواصل طريقنا للتحدّث عن التحوّلات المتلاحقة التي طرأت على التراث الإسلامي، دعونا نستبصر الأمور أكثر حول مفهوم الوحي انطلاقاً من القرآن نفسه. فمن المعلوم أن هذا المفهوم سوف يُتَلاعَب به لاحقاً من قبل أشخاص مأذونين (أو أكفياء)، وغير مأذونين مع الكثير أو القليل من استخدام الأسئلة والأدوات والمناهج الملائمة وذلك لتلبية أغراض شتى. كنت قد وضَّحت ذلك في مقالات عديدة سابقة جمعت في كتابي **قراءات في القرآن** (الطبعة الثانية، تونس، ١٩٩١). أما هنا فسوف أتخذ كمثال تطبيقي للتحليل سورة **العلق** لأنها تتيح لنا أن نكتشف مقداراً أكبر من الوقائع والتحديدات الواردة في التراث الإسلامي الارثوذكسي.

سورة العلق

«اَقرأ بأَسم ربّكَ الذي خَلَقَ. خَلَقَ الإنسان من علقٍ. اَقرأ وربُّك الأكرمُ. الذي علَّم بالقلم. عَلَّمَ الإنسانَ ما لم يعلمْ. كلاً إنّ الإنسانَ ليطغى. أن رآهُ اَستغنى. إنَّ الى ربّكَ الرُجعَى. أرأيتَ الذي يَنهى. عبداً إذا صلّى. أرأيتَ إن كان على الهُدى. أو أمر بالتقوى. أرأيتَ إن كذَّب وتولّى. ألمْ يعلم بأن الله يرى. كلا لئن لم ينتهِ لنسفعا بالناصيةِ. ناصيةٍ كاذبةٍ خاطئةٍ. فليدعُ نَادِيَهُ. سندعُ الزَّبانية. كلا لا تُطعه واَسجدْ واَقتربْ».

بحسب ما يقول التفسير الاسلامي المورروث، فإن هذه السورة، التي تحتل الرقم ٩٦ في المصحف، هي في الواقع أول وحي نُقِل الى محمد في جبل حراء من قبل الملاك جبريل الذي يطابقون بينه وبين الروح القدس. فقد سأله ثلاث مرات: «اَقرأ باسم ربك»! ومحمد يجيب: «ما أنا بقاريء»! ونمتلك في هذه القصة رواية أدبية عن العملية المستخدمة لنقل الوحي من الله إلى الناس عبر محمد. فجبريل يتردد باستمرار بين الله (أي السماء) ومحمد (أي الأرض) لكي يجلب الوحي، تماماً كما كان يفعل سابقاً مع يسوع وبقية أنبياء التوراة. وهكذا يضمن الملاك جبريل عن طريق وجوده صحة أو موثوقية الوحي المنقول على طول الخط بدءاً من آدم وانتهاء بمحمد.

يوجد في التراث الإسلامي شيء يُدعى «قصص الأنبياء»، وهي تحتوي على العديد من القصص. ونخصّ بالذكر منها تلك التي جمعها يهوديّان اعتنقا الإسلام وهما: كعب الأحبار، ووهب بن منبه. وهذه القصص العديدة تشكّل الخلفية الاسطورية التي تُفسر لنا سبب نزول كل آية من آيات القرآن (والآية هنا تعني القطعة الشفهية أو ما يدعوه علماء الألسنيات بالوحدة النصّية). إن هذه القصص تبيّن لنا العلاقة القوية بين تفاسير القرآن، وبين المخيال الديني الذي ساد طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى في «الوسط الطائفي»[(١)] لمنطقة الشرق الأدنى. إن معنى العجيب المدهش أو الخارق للعادة بصفته مقولة نفسانية ـ ثقافية، منتشر في جميع هذه القصص ومنعكس (أو مُسْقَط) على الخطاب القرآني نفسه. وحتى اليوم نلاحظ أن تصوّر الوحي لا يزال مُهَيْمناً عليه من قِبَلِ هذا المعنى الخارق للعادة بصفته الأرضية الثقافية القاعدية[(٢)] التي ترتكز عليها المعرفة الاسطورية التي يدعوها المؤمنون بالحقيقة الدينية.

---

(١) هذا هو عنوان كتاب المستشرق ج. وانسبرو الصادر عام ١٩٧٨. وهذا الكتاب بالاضافة إلى كتابه الآخر: **دراسات قرآنية**، الصادر عام ١٩٧٧، مفيد جداً لموضوعنا، وله به علاقة وثيقة: J. Wansbrough: 1 - *Sectarian Milieu*, Oxford University Press, 1978; 2 - *Qur'anic Studies*, Oxford, University Press, 1977.

(٢) أشير هنا إلى دراستي التي تحمل العنوان التالي: «هل نستطيع أن نتحدث عن العجيب المدهش، أو الساحر الخلاّب في القرآن؟» وهي دراسة بالفرنسية منشورة في كتابي: **قراءات في القرآن**، الصادر في =

إن سورة **العلق** نفسها توحي لنا بالموضوعات الكبرى للوحي ولكيفية التركيبة اللغوية أو التمفصل اللغوي) لخطابه. فالله يتبدّى وكأنه الذات الفاعلة الأساسية. فهو الذي ينظّم نحوياً، وبلاغياً، ومعنوياً الخطاب كله. ولكن يوجد هناك فاعلان أو لاعبان اثنان في الساحة: **الأول** هو النبي الذي وُجّه إليه الأمر، **والثاني** هو الانسان الذي يمثّل الهدف النهائي أو المُخاطَب الأخير الذي وُجّهت إليه المبادرات أو الأوامر والوصايا المعبَّر عنها في القرآن بواسطة العديد من الأفعال. إن البنية النحوية أو القواعدية للسورة تدلّ على العلاقات الكائنة بين الضمائر الشخصية: أي بين **نحن**، **لك** أو **خاصتك** (محمد)، **أنتم** (أي المؤمنين)، **هم** (أي الناس)، أو **هو** (أي الانسان). إن شبكة الضمائر هذه والعلاقات الكائنة بينها هي التي تؤسّس الفضاء الأساسي المتواصل والمنتظم للتواصل والمعنى في كل الخطاب القرآني من أوله إلى آخره.

إنّ كل القصص، والأحكام أو المعايير، والموضوعات، والمجادلات، والايضاحات، والتعاليم، والأحداث المعبَّر عنها خلال عشرين سنة بصفتها كلام الله مركّبة نحوياً من خلال مراتبية هرمية صارمة تدور حول شخصين: **الأول** هو الله الذي يمثّل الأصل الانطولوجي والمرجع النهائي لجميع المخلوقات، والنشاطات، والمعاني، والأحداث التي تقع على هذه الأرض؛ **والثاني** هو النبي أو الرسول محمد الذي يمثّل الوسيط بين الله والانسان. أما الانسان فهو المخلوق الذي اصطفاه الله. وهو مدعو لأن يخضع أو يسلّم حياته إلى الله. ونلاحظ عندما نتمعّن في الخطاب القرآني أنه يوجد توتر دائم بين الله (المعبَّر عنه بالضمير «نحن») وبين الانسان/ أو الناس (المعبَّر عنهما بالضميرين «هو»، «هم»). والمقصود بالوحي أن يقود الانسان ويهديه إلى الصراط المستقيم أو «النهج القويم» الذي يقود في النهاية إلى النجاة الأبدية في الدار الآخرة. أما أولئك الذين يواجهون الله بالعصيان أو التمرد فقد وُجّه إليهم الخطاب عن طريق ضمير الغائب لكي يرعووا أو يفهموا بشكل أفضل مكانتهم ومصيرهم المحدد. إن هذا الوضع لا يعبّر عن تعارض ثنائي بين قطبين، وإنما عن جدلية مستمرة من التوتر الصراعي الذي ينبثق من خلاله الوعي بالذنب والخطيئة. وعندئذ يحوَّل الانسان إلى وعي، وذات مفكرة مسؤولة أخلاقياً وشرعياً. إنه مسؤول عن كل فكرة، أو كل عمل، أو كل مبادرة تصدر عنه في حياته.

ينبغي أن نضيف إلى التحليل النحوي (أو القواعدي) ثلاثة جوانب كبرى من الخطاب القرآني. وهذه الجوانب هي: ١) تركيبته المجازية؛ ٢) بنيته السيميائية أو

= باريس عام ١٩٨٢، ثم في تونس في طبعة ثانية عام ١٩٩٠: M. Arkoun: «Peut - on parler de merveilleux dans le Coran?» *in: Lectures du Coran*, 1ᵉʳéd., Paris, Maisonneuve et Larose, 1982; 2ᵉ éd., Tunis, 1990.

الدلالية؛ ٣) تداخليّته النصّانية (أو البَيْن نصوصية. أي علاقة النصّ القرآني بالنصوص الأخرى أو تداخله معها). وسوف نفصّل حالاً الحديث في كل هذه القضايا.

هنا أيضاً نلاحظ أن مثال القرآن كان قد أُهمل كثيراً سواء من قبل المفكِّرين المسلمين، أم من قبل التبحّر الأكاديمي الاستشراقي (أو المستشرقين). فلا توجد إلاّ محاولات قليلة جداً لتطبيق أدوات الألسنيات الحديثة ومفاهيمها على الخطاب القرآني، من دون تقديم أي تنازل للمعجم اللاهوتي القديم. أما التفسير الارثوذكسي فلا يزال محصوراً بالتحديد التقليدي للمجاز بصفته مجرد وسيلة بلاغية هدفها تحلية الاسلوب أو تجميله. وهذا التفسير يأخذ كلمات القرآن على حرفيّتها وبحسب المعنى القاموسي. ولا يأخذ بعين الاعتبار الدلالات الحافّة أو المحيطة (أي ظلال المعاني) عندما يفسّر القرآن(*). ومن المعلوم أن الناقد نورثروب فراي N. Frye كان قد درسها بالنسبة للتوراة والأناجيل باعتبارها تمثّل **الرمز الكبير** (أو القانون الكبير، أو الشيفرة الرمزية الكبرى). ونلاحظ

(*) هناك مصطلحان في علم الالسنيات الحديثة: مصطلح الدلالات الحرفية أو القاموسية للنص dénotation، ومصطلح الدلالات الحافّة أو المحيطة بالنص: connotation. والتفسير الإسلامي لا يأخذ إلاّ بالمعنى الحرفي ويهمل المعنى الثاني. أما في ما يخصّ الناقد الكندي الكبير نورثروب فراي فيمكن أن نقول ما يلي: ولد في تورنتو عام ١٩١٢ وفيها مات عام ١٩٩٠. ومن أشهر كتبه بالاضافة إلى **تشريح النقد**، كتاب بعنوان: **الرمز الكبير ـ الكتاب المقدس والأدب** (الترجمة الفرنسية، ١٩٨٤) مع مقدمة لتزفتان تودوروف. وفيه يرى المؤلّف أن كل أدب هو عبارة عن تشغيل أو توظيف لأسطورة ما، أي لنظام لفظي للثقافة الخاصة بالمجتمع. والاسطورة الغربية مُهَيْمَن عليها من قبل الأساطير التوراتية والإنجيلية المقدسة بالنسبة لليهود والمسيحيين والتي عرفت كيف تستوعب أو تدمج بعض العناصر من الأساطير السابقة أو المعاصرة لها (أي أساطير البابليين والآشوريين والمصريين وحضارات الشرق الأوسط القديمة بشكل عام). وبالتالي، فالمؤلف يدرس في هذا الكتاب النص التوراتي والإنجيلي من خلال انعكاساته، وتأثيراته على الآداب الأوروبية والغربية بشكل عام. ويرى المؤلّف أيضاً أن الكتاب المقدس بجزئيه العهد القديم والعهد الجديد شكّل المناخ الاسطوري أو الرمزي الذي اشتغلت داخله الآداب الأوروبية حتى القرن الثامن عشر. بعدئذ حصلت القطيعة مع الدين في أوروبا. ولكن على الرغم من ذلك، فإن هذه الآداب لا تزال تشتغل أو تمارس دورها داخله إلى حد كبير. ثم أصدر المؤلّف تتمة لهذا الكتاب بعنوان: **الكلام الأعلى ـ الكتاب المقدس والأدب** (II). وتُرجم إلى الفرنسية عام ١٩٩٤. وفيه يواصل دراسته للعلاقات الكائنة بين البنية الموضوعاتية للكتاب المقدس، وهي بنية متجلية في قصصه وخيالاته، وبين التقاليد والأنواع الأدبية التي شهدتها الآداب الأوروبية والغربية على مرّ القرون. وهكذا يدرس تأثير التوراة والانجيل على أعمال أدباء كبار من أمثال دانتي، ويليام بليك، ميلتون، والشعراء الرومانطيقيين من أمثال ت.س. إيليوت، ييتس، عزرا باوند، جيمس جويس، ملارميه، جيرار دونيرفال.. إلخ. انظر كتابَيْ فراي: 1 - *Le grand code. La Bible et la littérature*, Paris, Seuil, 1984; 2 - *La Parole souveraine. La Bible et la littérature II*. Paris, Seuil, 1994.

أنه حتى كلمات تؤدّي إلى تفسيرات تجسيمية أو تشبيهية من مثل: «ثم استوى على العرش» و«علّم بالقلم» و«إنه سميعٌ عليم» تؤخذ على حرفيّتها من قبل التفسير الإسلامي التقليدي. وقد ولّدت مناقشات جدالية لاهوتية بين المسلمين. وهي مماحكات تبعدنا كثيراً جداً عن التحليل الألسني الدقيق والصارم للخطاب القرآني. أما الدراسات الفيلولوجية التي طبّقها المستشرقون على التراث الإسلامي فقد أهملت هي الأخرى أيضاً بلورة نظرية حديثة للمجاز والكناية ثم تطبيقها على الخطاب الديني. وهذا القصور الابستمولوجي يبدو لنا واضحاً جلياً إذا ما اطلعنا على الأعمال الكلاسيكية للمستشرقين من أمثال نولدكه Th. Nöldeke، وبلاشير R. Blachère، ووانسبرو J. Wansbrough، وماسون D. Masson، وباريت R. Paret، وآخرين عديدين. فكل ترجمات القرآن إلى اللغات الأوروبية تعكس الخيارات اللاهوتية لنماذجهم المتّخذة كقدوة (أي المفسّرين المسلمين الكلاسيكيين). وكانت السيدة جاكلين شابيّ قد اتخذت موقفاً قوياً في كتابها المذكور سابقاً ضد هذا الموقف الذي ساهم في نشر النموذج اللاهوتي المحافظ وغير المناسب خارج حدود التراث الإسلامي. ولكنها، هي الأخرى أيضاً، أهملت الإشارة إلى ضرورة بلورة نظرية عامة للرمز الكبير وتطبيقها على جميع الخطابات الدينية[١].

من السهل أن نبيّن كيف أن المفسّرين القدامى رفضوا كلياً القيمة المجازية الواضحة لتعابير من مثل: «علّم بالقلم»، «ألم يعلم بأن الله يرى»، «لنسفعا بالناصية، ناصية كاذبة خاطئة»، «الزبانية».. وهي كلها تعبيرات واردة في السورة التي تهمنا هنا: أي سورة **العلق**. ولكن هناك تعبيرات كثيرة غيرها في أماكن أخرى متفرقة من القرآن. فكيف يُمكن أن نقرّر ما هي الجمل أو الكلمات المجازية في هذه الآيات، وما هي تلك التي ينبغي أن نأخذها بحرفيتها؟ كان التيار **الباطني** في التراث الإسلامي قد ولّد أدبيات ضخمة أو هائلة عن كلمات مثل «القلم»، و«الله الذي يرى»، و«زبانية الجحيم» الواردة في السورة المشار إليها. ولكن هذا يرينا فقط كيف أن الخطاب القرآني كان قد استُخدِم ولا يزال يُسْتَخدم كوسيلة أو كتعلّة من أجل الاستغراق في التأملات التجريدية الغنوصية. ثم إنه يُسْتَخدم بالطبع كمصدر للإلهام بالنسبة للتجارب الصوفية في علاقتها مع الإلهي. ويُمكن القول بهذا الصدد إنّ الأعمال الهائلة لابن عربي تمثّل مدوّنة مستقلة بذاتها، وهي تبيّن لنا مدى إمكانيات التوسّع الاحتمالية للخطاب القرآني كما كان قد تلقاه خيال خلاق (كخيال ابن عربي). ولكن هذا البُعد نفسه

---

(١) في ما يخصّ هذه النقطة الحاسمة، فإني أحيل القارىء إلى دراستي التي صدرت في **الموسوعة القرآنية**، الجزء الأول، تحت عنوان: «الممارسات النقدية المعاصرة والقرآن». والموسوعة المذكورة ابتدأت تصدر منذ عام ٢٠٠٠ عن مطبوعات بريل في مدينة ليدن بهولندا. *Encyclopaedia of the Qur'an*, Vol. 1, Leiden, Brill, 2000, art. «Contemporary Critical Practices and the Qur'an» (by: M. Arkoun).

يحتاج إلى تحليل بصفته مجموعة من النصوص، وذلك ضمن منظور تداخلية نصّانية واسعة للخطاب القرآني قبل ظهوره وبعد ظهوره في التاريخ الثقافي والديني. فالفلاسفة هم أيضاً فسَّروا مجازياً الخطاب القرآني، ولكنهم عجزوا عن تقديم نظرية ملائمة للمجاز والكناية. وهذا النقص يُشكّل فصلاً طويلاً آخر من فصول «المستحيل التفكير فيه»، وبالتالي تراكم «اللامفكَّر فيه» الناتج عنه في الفكر الإسلامي المعاصر. وسبب حصول هذا المستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه هو إعطاء الأولوية الوجودية والسياسية لعلم اللاهوت والتشريع. منذ سنوات عديدة كنتُ أنا شخصياً قد خطَّطت لكتابة دراسة أكاديمية معمَّقة عن «التركيبة المجازية للخطاب القرآني»، ولكني لم أجد الوقت الكافي بعدُ لإنجاز مشروع العمر هذا.

يمكننا أن نسوق الملاحظات ذاتها عن التحليل السيميائي للخطاب القرآني. عندما دشَّنت مدرسة باريس للدراسات السيميائية أثناء السبعينات والثمانينات مختبراً من أجل دراسة أديان الكتاب، فإن الذين اهتموا بدراسة القرآن من الطلاب كانوا قلّة قليلة. وعندما أخذت المناقشة النظرية تعيد الاعتبار إلى الذات الإنسانية والدور الذي تلعبه في توليد المعنى، وذلك ضد البنيوية التي كانت قد أعلنت عن «موت الإنسان» بعد «موت الله»، فإن مثال القرآن قد أُهمل أيضاً. إن عودة الذات إلى الساحة قد ساهمت في تحبيذ انتشار التأملات الروحانية التجريدية، ولكنها أبعدتنا عن التحليل الألسني بصفته مرحلة منهجية أولى وضرورية(*). إنه يمثّل المرحلة الأولى التي لا بد منها قبل أن ننخرط في أي تفسير لكي نبلور القانون، أو لكي نبلور لاهوتاً دوغمائياً سوف يُدعَّم فيما بعد من قِبَلِ أي نظام سياسي راسخ.

إنّي لا أزال مصراً على موقفي، ولا أزال أقول بأن التحليل السيميائي (أو العلاماتي الدلالي) ينبغي أن يحظى بالأولوية وبخاصة عندما يتعلّق الأمر بالنصوص الدينية التأسيسية

(*) بمعنى أننا وقعنا في التطرّف المعاكس بعد انحسار البنيوية وانتقلنا من النقيض إلى النقيض: أي انتقلنا من الذات المسحوقة تحت وطأة الاكراهات والقيود، إلى الذات المنفلتة أو المتحررة من كل الاكراهات والقيود. وهكذا استغرقنا في التأملات الروحانية التجريدية التي لا ضابط لها، ونسينا المنهجية الصارمة التي تعلّمنا أن الذات ليست حرة إلى الدرجة التي نتوهمها. وبالتالي، فينبغي أن نعود إلى منهجية العلوم الانسانية والمنهجية الألسنية التي تذكّر بالمشروطية اللغوية للنصّ، حتى ولو كان نصّ الوحي. فهو مكتوب بلغة بشرية معيّنة وخاضع لاكراهاتها النحوية والصرفية واللفظية والبلاغية. كما أنه خاضع للاكراهات الاجتماعية أو السوسيولوجية للبيئة التي ظهر فيها. وهذا يعني أن البنيوية لم تنتهِ بعد أن انحسرت موجتها الطاغية. بل إنه تبقّى منها خير ما فيها. وخير ما فيها قوانين العلوم الإنسانية التي توصلت إليها أو نضجت في فترتها: أي قوانين علم التاريخ (مدرسة الحوليات)، وعلم الاجتماع، وعلم الألسنيات، والانتربولوجيا، وتاريخ الأديان المقارن.

ذات الهيبة الكبرى. فالتحليل السيميائي يقدّم لنا فرصة ذهبية لكي نُمارس تدريباً منهجياً ممتازاً يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكّل المعنى (أو يتولّد) من خلالها. وهذه الخطوة المنهجية تمتلك أيضاً رهانات أبستمولوجية. فهي تتيح لنا - وهنا تكمن أهميتها الحاسمة - أن نترك مسافة نقدية فكرية بيننا وبين المسألة الأساسية التي تخصّ مؤلِّف والمكانة المعرفية للخطاب القرآني. وينطبق الأمر بالطبع على كل نصّ آخر مشابه من النصوص المقدسة التي رُفِعت إلى مرتبة الوظيفة التأسيسية من قِبَلِ البشر لأجل حكم البشر.

إذا ما أنجزنا التحليل السيميائي بشكل صحيح ودقيق، فإن ذلك لن يؤدي بالضرورة إلى إنكار دور الذات الحرة في توليد المعنى وتحديده. وإنما سوف نكتشف بوضوح كيف أن الخطاب ككل مشكَّل أو مركَّب لغوياً طبقاً لتقنية الإقناع، والاحتجاج، والتأسيس أو التعليم. وباللغة السيميائية يُمكننا القول بأن كل وحدة نصّية من وحدات الخطاب القرآني مبنيّة على أساس سلسلة متسلسلة من الأحداث المركبّة على هيئة بنية دراماتيكية أو مسرحية مثيرة(*). وهذه الأحداث هي:

١ - الله يُطلق حكماً أو يُبلِّغ رسالةً؛

٢ - بعض الذين توجّه الله إليهم بالخطاب يرفضون الاستماع إلى رسالته. والبعض يستمعون إليها ولكنهم يرفضون الإيمان بها. والبعض يقبل الرسالة بصفتها معرفة، ولكنهم يرفضون إتباعها في العبادة والحياة اليومية. فقط بعض الأشخاص الملهمين جيداً يقبلون الرسالة تماماً، وهؤلاء هم المؤمنون؛ إنهم **حزب الله**؛

٣ - يوم الحساب سوف يجيء لا محالة. وعندئذ سوف يُكافأ المؤمنون عن طريق النجاة في الدار الآخرة، ويُعَاقب العصاة ويُنبَذون من قِبَلِ الله، ويكون مصيرهم جهنم وبئس المصير.

إن هذه البنية السيميائية النموذجية، أي التي تشكّل نموذجاً معيارياً أعلى، قد جُسِّدت في المخطط البياني اللاحق (ص ٦٢). ولكي نفهم تماماً المقاصد والمضامين النظرية لهذا المخطط البياني، فإنه من الضروري أن يلجأ القارىء إلى القاموس الذي ألّفه غريماس/كورتيس(**). وأما بالنسبة لقرّاء اللغة الانكليزية، فبإمكانهم أن يستخدموا **قاموس فونتانا**

(*) يوضّح أركون هنا البنية السيميائية أو الشبكة الدلالية والمعنوية التي تخترق الخطاب القرآني من أوله إلى آخره. ويصفها بأنها بنية دراماتيكية مثيرة لأنها مسرح للصراع بين عدة أطراف أو بالأحرى بين طرفين أساسيين: النبي ومن آمن بدعوته، والآخرين الذين رفضوا هذه الدعوة. ثم يحصل الصراع المسلّح بين الطرفين حتى يُحسم لصالح الدين الجديد. وبالتالي فهي بنية دراماتيكية، أي صراعية.

(**) يقصد أركون قاموس: A. G. Greimas et J. Courtès: *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du language*, Paris, Hachette, Volume I: 1979; Volume II: 1986.

للفكر الحديث(*). ينبغي عليّ أن ألح هنا على أهمية الدروس المنهجية والابستمولوجية التي نتعلّمها من اكتشاف البنية السيميائية أو الدلالية التي توجّه كل أنماط.الخطاب الموجودة في القرآن: النمط النبوي، والنمط الحِكَميّ، والنمط السردي القصصي (القصص القرآني)، والنمط الترتيلي أو التسبيحي، والنمط التشريعي، والنمط الإقناعي، والنمط الجدالي أو الصراعي (مع الكفار أو الجاحدين للرسالة)، والنمط الاستهزائي (بالكفار والمعارضين). كما أن هذه البنية السيميائية أو الدلالية العميقة توجّه كل مستويات المعنى الخاصة بكل وحدة نصيّة قرآنية (أي كل سورة أو مقطع أو آية).

إننا نستخدم المصطلحات التقنية الصعبة والجافة والتجريدية لعلم السيميائيات (علم العلامات والرموز اللغوية) ليس حبّاً في التعقيد أو جرياً وراء «الموضة الباريسية» كما يقول الأساتذة الأنغلو - ساكسونيين بنوع من المزاج والاستهزاء(**)، وإنما من أجل إنجاز مهمة فكرية خصوصية. فلكي نفهم فقط الوظائف التي يضطلع بها كل طرف وارد ذكره في الخطاب القرآني، أقصد كل طرف يسبّب نتيجة عبر التعارضات الدراماتيكية الحاصلة بين الأطراف المتصارعة، فإنا مضطرون لأن نتحاشى كليّاً تلك المفردات الشائعة والمشحونة بشكل ثقيل جداً بظلال المعاني اللاهوتية غير المفقودة والمستمرة عبر القرون.

من الناحية التاريخية، نُلاحظ أن الخطاب اللاهوتي وكذلك البلورات أو الأحكام الفقهية الموصوفة بأنها قانون إلهي أو شريعة، مشتقّان كلاهما من الخطاب القرآني، وليسا جزءاً منه. إنهما مرتبطان أكثر بالسياقات التاريخية والثقافية التي اشتغل فيها اللاهوتيون والفقهاء ثم أسقطوا تفسيراتهم بشكل ارتجاعي على النصوص القرآنية المتوسَّل إليها لكي

(*) *The Fontana Dictionary of Modern Thought*, 2nd edition, 1998. من الواضح أن القرآن يستخدم عدة أساليب للتوصل إلى هدفه، أي إلى نصرة الرسالة ودحض جاحديها أو معارضيها. وعلم الالسنيات يساعدنا على فهم هذه الأساليب وتشريحها من الناحية اللغوية. وكذلك الأمر في ما يخص علم العلاقات والرموز الذي هو أحد فروع علم الالسنيات العامة. فهذا العلم يكشف لنا عن بنية الخطاب الديني ويبيّن لنا أن له خصوصية معينة تختلف عن كل أنواع الخطابات الأخرى ما عدا الخطاب الشعري إلى حد ما.

(**) لا ريب في أن مصطلحات علم الألسنيات شديدة التقنية والوعورة، وبخاصة بعد أن تفرّع هذا العلم إلى عدة فروع كعلم السيميائيات (علم العلامات والرموز)، وعلم المعاني (السيمانتيك)، وعلم الدلالات والاشارات (السيميولوجيا)، إلخ. وكلها علوم متقاربة ومتداخلة ويصعب التمييز بينها أحياناً. وهي تدرس النصّ بطريقة تشريحية مزعجة لنا نحن الذين تعوّدنا على جمالية النصّ الأدبي ولم نفكر في تفكيكه وتقطيع أوصاله وتحويله إلى جثّة هامدة تقريباً. ولكن عملية التشريح والتفكيك هذه هي التي تكشف لنا عن البنية الداخلية للنصّ، وكيف تُركِّب لأول مرة، وما هي الأساليب البلاغية أو اللغوية التي استخدمت فيه من أجل إقناعنا أو التأثير علينا إلى أقصى حد ممكن. وبالتالي فينبغي أن نصبر على العملية حتى النهاية.

تتماشى مع هذه التفسيرات. كان المؤرّخون المحترفون قد كشفوا كيف أن الكثير من طبقات التصورات الخاصة بالحاجات الايديولوجية لكل جيل، والمتراكمة فوق بعضها البعض، متضمَّنة في سلاسل السيادات المأذونة، أي **الإسنادات**، وكيف أنّ كل طبقة مُسْقَطة استرجاعياً على النماذج الرمزية العليا للشخصيات الكبرى من أمثال: محمد، عليّ، الحسين، ابن عباس، الصحابة، الأئمة، وكل أنواع الأولياء الصالحين المحليّين. ثم كشفوا كيف أن الكثير من آيات القرآن قد أُقحمت هي نفسها في الأدبيات القصصية من أجل تشكيل أصول مدعوة إلهية للتراث الإسلامي الحيّ، وللقانون الإسلامي الإلهي (الشريعة).

يُمكن أن نسمّي كل هذه العمليات بالتلاعبات السيميائية (أو الدلالية، أو الرمزية اللغوية). فهي سيميائية لأنها تصوغ أطراً سردية دراماتيكية مرتكزة كلها على النزع من السياق(*) وإعادة تركيب السياق من جديد. لهذا السبب فإن ما يُدعى بـ**أسباب النزول** المستخدمة عموماً كبرهان تاريخي على السياقات التي أُوحيت فيها الآيات، تبدو لنا مُضلِّلة أو خادعة كلياً. لماذا؟ لأنها تنتمي إلى السياقات الجديدة المبلورة من أجل تلبية حاجات الذاكرة الجماعية (المدعوة بالتراث الحيّ) لكل **فرقة** إسلامية. فكل فرقة، بما فيها الفرقة السنية/ الارثوذكسية، تعمل بالطبع من أجل نيل لقب الفرقة الارثوذكسية، أو الطائفة المهدية الصحيحة والقويمة[1]. وهذا هو الشرط المنهجي لكي نكشف كيف أن «الله»، و«الوحي»، و«الرسول»، و«النبي»، و«القرآن»، و«السنّة»، و«الشريعة»، راحت تتوجد كفواعل actants متماسكة، حيّة، جوهرانية أو كسيادات عُليا إلزامية ونهائية. إنها سيادات عُليا تصوغ الهيكلية المسيطرة للفكر الإسلامي وتتحكّم بالتطور التاريخي لمجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي. ولسنا بحاجة للقول بأن كل هذه الدراسة التفكيكية للذاكرات الجماعية المبنيّة والمترسّخة على هذا النحو تنطبق أيضاً على

(*) المقصود بذلك أن آيات القرآن تُنزع من سياقها - أي من سياق القرآن ولحظة القرآن وزمن القرآن - لكي تُقحم في سياق آخر هو القرن الثاني أو الثالث أو الرابع للهجرة. ويفعل الفقهاء والمفسّرون ذلك من أجل خلع المشروعية الإلهية على التفسير والفقه والشريعة ومجمل ما يُدعى بالتراث الإسلامي الحيّ. وهو يُدعى حياً لانه متواصل جيلاً بعد جيل حتى يومنا هذا. وهذه العملية التي لا تميّز بين لحظة القرآن وبين القرن الثاني أو الثالث للهجرة هي التي يدعوها أركون بالتلاعب السيميائي أو الدلالي. بمعنى أنها توهمنا بأن التراث كله مقدس لمجرد أنها تستشهد بالآيات القرآنية وتقحمها في سياق فكري وسياسي آخر غير السياق الذي ظهرت فيه لأول مرة.

(١) من أجل التوسع في هذه المسألة التي استعرضناها بشكل سريع، أنظر مقالتنا: «من أجل تاريخ آخر للظاهرة الدينية: مثال على ذلك البرنامج العلمي الذي يتحدث عن كيفية الانتقال من الجاهلية إلى الإسلام». وهذه المقالة موجودة في كتابنا الذي سيصدر بالفرنسية لاحقاً بعنوان: **التفكير في الإسلام اليوم**.
M. Arkoun: «Vers une autre histoire du fait réligieux: L'exemple du (Programme from Jahilya to Islam)». *in: Penser l'islam aujourd'hui.*

الذاكرة الجماعية اليهودية والذاكرة الجماعية المسيحية المدعوتين هما أيضاً بالتراث الحيّ Tradition vivante (فلليهود تراثهم الديني المستمر منذ أقدم العصور والمدعو بالتراث الحي. وكذلك الأمر بالنسبة للمسيحيين. فلكل طائفة تراثها الديني الذي يُعتبر مقدساً ومطلقاً ونهائياً. . .)

في دراسات عديدة سابقة، كنتُ قد أقمتُ تمييزاً حاداً وقاطعاً بين المكانتين اللغويتين للخطاب القرآني، أقصد: المكانة الشفهية، والمكانة الكتابية. فالمكانة الشفهية لها بروتوكولها الخاصّ في التواصل أو التوصيل، ونقصد بها الأداء الشفهي من خلال قناة خاصة، وفي ظروف مادية معينة، ومن خلال علامات سيميائية خاصة، وأدوات، وآليّات مستخدمة لتوليد المعنى الذي يؤدي إلى ردود فعل مباشرة عليه: فإما القبول وإما الرفض؛ إما أنه يثير حماسة الجمهور المستمع وإما أنه يثير غضبه على الفور. وهناك مكانة المكتوب أو القرآن كنصّ. ينبغي أن نعلم أن المكانة الشفهية للخطاب قد تأبّدت.(أو ظلت على قيد الحياة) من خلال التلاوة الشعائرية للقرآن من قِبَل المؤمنين. وكذلك تأبّدت من خلال الاستشهادات المتكررة التي تحصل للمسلمين كثيراً في أحاديثهم اليومية أو العادية. ولكن هذين النمطين من الاستخدام الشفهي يختلفان لغوياً عن المرة الشفهية الأولى حين نطق محمد بن عبد الله بالآيات القرآنية، أو بالمقاطع والسور على هيئة سلسلة متتابعة، أو وحدات متمايزة ومنفصلة على مدار عشرين عاماً. وهذا التبليغ الشفهي الأول ضاع إلى الأبد، ولا يمكن للمؤرِّخ الحديث أن يصل إليه أو يتعرَّف عليه مهما فعل ومهما أجرى من بحوث. كان التراث الإسلامي قد جمع الكثير من القصص القصيرة عن الأسباب التي يُعْتقَد بانها دفعت إلى تبليغ هذه الآية أو تلك (هذا ما يُدعى بأسباب النزول). وإذا ما نظرنا إلى **المصحف** كما هو عليه حالياً، فإننا لا نستطيع حتى أن نطبع كلّية النصّ طبقاً للترتيب الكرونولوجي (أي الزمني المتسلسل) لما أدعوه أنا شخصياً بالوحدات النصّية المتمايزة(*). وقد كُرّست أدبيات هائلة لهذه المسألة من قبل العلماء المستشرقين. وينبغي أن يستمر البحث إذا كان هناك أي أمل في العثور على مخطوطات موثوقة أكثر قدماً من النسخة التي نمتلكها حالياً. ولكن منذ أن فُرضت المجموعة الرسمية المغلقة أو الناجزة المتمثّلة بالمصحف نفسها، والمسلمون يعارضون حتى إمكانية ترتيب القرآن طبقاً للتسلسل

(*) هكذا نلاحظ أن أركون يستخدم مصطلحاً ألسنياً أو لغوياً بدل المصطلح المشحون لاهوتياً، أي مصطلح آية، أو سورة. فكل آية هي عبارة عن وحدة نصّية، وكل سورة مشكّلة من عدد يقل أو يكثر من الوحدات النصية أو اللغوية. من المعلوم أن القرآن في صورته الحالية ليس مرتباً بشكل تاريخي. وقد حاول المستشرقون ترتيب آياته وسوره بشكل متسلسل وتاريخي، فميّزوا بين ثلاث مراحل مكّية مثلاً، وبين المراحل المكّية والمراحل المدنية. واعتمدوا على الاسلوب والموضوعات الدينية، والسياسية المطروقة من أجل إنجاز مثل هذا الترتيب التاريخي. ولكنه ليس موثوقاً كلياً، وتظل هناك ثغرات ونواقص.

الكرونولوجي للوحدات النصّية التي يصعب بالطبع تحديد تواريخها، وبالتالي ترتيبها[١]. إن مجرّد التفكير بهذه الاحتمالية مرفوض من قِبَلِ جمهور المسلمين.

أما النصّ المكتوب فهو مقروء من قِبَلِ جميع المسلمين من خلال بروتوكول الإيمان الذي لا يُناقَش ولا يُجادَل فيه، أو من خلال ما يدعوه كبار المفسِّرين، على غرار الخوئي، بالمقدمة التمهيدية للقرآن، أو من خلال المسلمات المقبولة من دون أن تخضع أبداً للنقاش. هناك تفاسير أو قراءات لاهوتية، وفقهية، وصوفية، وحرفية وباطنية للقرآن. وهي تفاسير ناتجة عن التراث الفكري لكل مذهب من المذاهب الإسلامية (أي المذهب السنّي، أو الشيعي الإمامي، أو الاسماعيلي، أو المعتزلي، أو الأشعري، أو الحنبلي...). ونلاحظ أن المفسّرين المسلمين المعاصرين يعتمدون جميعهم، في طريقة تفسيرهم وخياراتهم العقائدية، على المفسِّرين القدامى. ولن يحاول أي واحد منهم أبداً أن يفكّك، تاريخياً وفلسفياً، نظام المسلمات أو البديهيات المؤبَّدة منذ قرون عديدة بصفتها موقفاً دوغمائياً مقدسّاً أو معصوماً لما كنت قد دعوته بالعقل الإسلامي (انظر كتابي: **نقد العقل الإسلامي**)[*].

إذا كنا مُجبرين على قراءة نصّ ما، فإننا نحتاج أولاً إلى نظرية عامة عن الشيء الذي ندعوه بالنصّ[٢]. وهذا ما أحاول أن أفعله الآن. هناك ثلاثة اتجاهات معرفية متداخلة، وينبغي أن نمزج بينها من أجل أن تتماشى مع المنظور الجديد للعقل الاستطلاعي المستقبلي المنبثق حديثاً. وهو يختلف عن جيمع الأشكال الابستمولوجية التي اتخذها العقل سابقاً في جميع السياقات الثقافية المعروفة بما فيها العقل التكنولوجي - العلمي - التلفزي المهيمن حالياً على الغرب. هناك ثلاثة بروتوكولات متداخلة أو متفاعلة لقراءة القرآن كنصّ ضمن ذلك المنظور: القراءة التاريخية - الانتربولوجية، القراءة الألسنية - السيميائية، القراءة اللاهوتية - التفسيرية. ومن الناحية المنهجية يجب القول بأن القراءة اللاهوتية - التفسيرية لا ينبغي أن تحصل إلاّ بعد إجراء القراءتين الأوليين، وبناء على الأسس النقدية الجديدة المستخلصة من قبلهما. وهذا يعني أنه ينبغي تفكيك كل القراءات التقليدية التي لا تزال

---

(١) للمزيد من التوسع في كيفية الاستخدام الشفهي للكتابات المقدسة بشكل عام، أنظر الكتاب التالي للباحث ويليام غراهام: **الكلام الإلهي والكلام النبوي في الإسلام المبكر: إعادة تفحص المصادر مع إشارة خاصة للحديث القدسي**، الصادر في لاهاي (هولندا) عام ١٩٧٧: William Graham: *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying, or Hadith Qudsi*, The Hague, 1977.

(*) الكتاب الذي يشير إليه أركون هنا هو التالي: *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, 1984.

(٢) كان الباحث ستيفان وايلد قد أشرف مؤخراً على نشر كتاب بعنوان: **القرآن كنصّ**. ليدين، مطبوعات بريل، ١٩٩٦. ولكنه لا يقدم في الواقع نظرية مناسبة لمثال القرآن ضمن الخط الذي أقترحه أنا شخصياً أو أحاول شقه وتدشينه. أنظر: Stefan Wild: *The Qur'ân as Text*, Leiden, Brill, 1996.

مهيمنة حتى الآن لأسباب سياسية أساساً، وأقصد بها القراءات المحصورة داخل بروتوكول الإيمان. ينبغي تفكيكها ثقافياً وفكرياً.

ننتقل الآن إلى النقطة الثالثة من موضوعنا: وهي التداخلية النصّانية بين القرآن والنصوص الأخرى التي سبقته. وهنا نريد أن نقوم بقراءة تاريخية أفقية للخطاب القرآني، وذلك ضمن منظور **المدّة الطويلة** جداً بحسب تعبير المصطلح الشهير للمؤرّخ الفرنسي فيرنان بروديل. وهذه المدة الطويلة جداً سوف تشمل ليس فقط التوراة والانجيل، وهما المجموعتان النصّيتان الكبيرتان اللّتان تتمتعان بحضور كثيف في القرآن، أو في الخطاب القرآني، وإنما ينبغي أن تشمل كذلك الذاكرات الجماعية الدينية ـ الثقافية للشرق الأوسط القديم(*).

وبهذا الصدد، يُمكن القول إنّ سورة **الكهف** تشكّل مثلاً ساطعاً على ظاهرة التداخلية النصّانية(**) الواسعة الموجودة أو الشغّالة في الخطاب القرآني. فهناك ثلاث قصص هي: أهل الكهف، وأسطورة غلغاميش، ورواية الاسكندر الأكبر، وجميعها تحيلنا إلى المخيال الثقافي المشترك والأقدم لمنطقة الشرق الأوسط القديم. وهي جميعها ممزوجة أو متداخلة في سورة واحدة من سور القرآن (سورة **الكهف**) لكي تدعم وتجسّد نقل الشيء ذاته، وهو:

(*) مصطلح «المدّة الطويلة» la longue durée من اختراع المؤرّخ الفرنسي فيرنان بروديل. وهو يعني به ما يلي: هناك ظواهر أو نصوص لا يمكن فهمها إذا ما موضعناها داخل إطار المدة القصيرة أو المتوسطة (أي من عشر سنوات إلى مائة سنة مثلاً)، وإنما ينبغي أن نموضعها ضمن شريحة زمنية طويلة قد تصل إلى ألف سنة أو حتى ألفيّ أو ثلاثة آلاف سنة وربما أكثر. فمثلاً ظاهرة كالطائفية لا يمكن فهمها إذا ما حصرنا منظورنا بالعشرين أو الثلاثين عاماً الماضية. وقُلْ الأمر نفسه عن ظاهرة العنصرية الموجودة في بعض البيئات الغربية حالياً. فلا يمكن فهمها إلاّ إذا عدنا إلى جذورها الايديولوجية في القرن التاسع عشر. وهذا هو معنى تفسير الحاضر عن طريق الماضي. أما في ما يخص النص القرآني، فلا يمكن فهمه جيداً إلاّ إذا موضعناه داخل إطار المدة الطويلة للتاريخ، أي تلك التي تشمل ليس فقط التوراة والانجيل وإنما أيضاً أديان الشرق الأوسط السابقة عليهما..

(**) التداخلية النصّانية هي الترجمة العربية للمصطلح الفرنسي intertextualité، أو بالأحرى هي الترجمة التي اخترناها نحن. وهي تعني أن نصّاً ما ـ كالنصّ القرآني مثلاً ـ قد يتأثر بالعديد من النصوص السابقة له كالنصّ التوراتي والنصّ الانجيلي، بل وحتى ما قبل التوراة والإنجيل. وهكذا تتداخل هذه النصوص ـ أو مقاطع منها ـ مع النصّ القرآني، ويستوعبها هذا الأخير حتى تصبح جزءاً لا يتجزأ منه. وهذا لا يعني التقليد كما يتوهم بعضهم، وإنما يعني التفاعل والاستيعاب والدمج المبدع الخلاق. ولذلك نجد في سورة واحدة ـ هي سورة **الكهف** ـ أصداء واضحة لثلاثة قصص سابقة هي: قصة أهل الكهف المسيحية، وملحمة غلغاميش الآشورية، ورواية الإسكندر الكبير الاغريقية. هكذا نجد ثلاث مرجعيات ثقافية قديمة متداخلة مع النص القرآني أو موظّفة فيه.

الرسالة الإلهية الخالدة. إن كلّ واحدة من هذه القصص مركبة تماماً على قاعدة البنية السيميائية المذكورة آنفاً. وفي كل واحدة منها نلاحظ انبثاق البطل الذي سيتلقى الرسالة يستخدم المعرفة المتضمَّنة فيها لكي يغيّر مجرى الوجود البشري ومعناه النهائي باعتباره مرتبطاً بالله وتعاليمه. هنا نواجه الكثير من القضايا النظرية المتعلّقة بالمسلمات الابستمولوجية لنظرية تاريخ الأشكال الالمانية الأخيرة (الجشطلت) ومجرياتها المنهجية، والمتعلقة أيضاً بمناهج النقد الأدبي، والنظرية السيميائية الخاصة بالمنشأ البنيوي للمعنى، والمنظورات التي فتحها التحديد الانتربولوجي للاسطورة. وهو تحديد استشهدنا به كعبارة مقتبسة في مستهل هذه الدراسة. إن كلّ هذه المسائل النظرية مع مجريات التحليل، أو التقطيع، الفصل أو الوصل بين مختلف أشياء المعرفة إنما يحتاج إلى أن يُنَاقَش بعناية، واحتمالاً إلى أن يُمزج مع بعضه البعض، ويعدَّل ويُغْنَى أو يُخْصَب ضمن المنظور المعرفي للعقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حالياً.

هناك القراءة الالمانية العمودية طبقاً لمجاز **التنزيل**، أي نزول كلام الله من السماء إلى الأرض. وهناك القراءة الأفقية، الزمانية، المكانية، الوضعية المفروضة من قِبَل النقد التاريخي الحديث، مع تركيز خاص على التاريخية الجذرية أو الراديكالية لكل شيء له علاقة بالوجود البشري، بما فيها الموضوعات الدينية. إننا نقف أمام هاتين الرؤيتين، فكيف نوفّق بينهما؟ أو: كيف نقيم علاقة تمفصلية بينهما؟ كان التفسير الإسلامي القروسطي قد احتوى على العديد من الإشارات إلى القصص، والروايات، وأسماء الأنبياء، والأبطال الأدبيين المستعارين من مصادر وذاكرات جماعية خارجية بالنسبة للتراث العربي أو القرآني[١]. وهذا العمل الشائع للمفسّرين لم يؤثّر في المكانة الإلهية للوحي. نقول ذلك على الرغم من أنه اندلعت آنذاك معارضة ضد استخدام **الإسرائيليات** أو اللجوء إليها.

في الواقع، إن مفهوم التاريخية كما بلورها علم التاريخ الحديث تظل تشكّل ما ندعوه بالمستحيل التفكير فيه بالنسبة للتفسير التقليدي والفكر التأريخي القديم في آن معاً. فهما يخلطان عموماً بين القصص الاسطورية والحقائق التاريخية المعزولة عن سياقها. ونلاحظ اليوم أن بعض المعلقين أو الكتّاب يحاولون الحدّ من التأثير القضائي أو القانوني للآيات التشريعية عن طريق القول بأنها أُوحيت بروح زمانها وتلبية لحاجات ومتطلبات المجتمع العربي في زمن النبي. وبحسب رأي هؤلاء المصلحين، أو المجدّدين، فإن التفسير العملي أو البراغماتي للآيات التشريعية لا ينبغي أن يؤدي إلى أي مراجعة للاهوت الوحي التقليدي.

إنّ كلّ تناقضات الفكر الإسلامي المعاصر وترقيعاته الايديولوجية ونواقصه العلمية

---

(١) أنظر الكتاب التالي للباحث ياروسلاف ستيتكيفيتش: **محمد والغصن الذهبي: إعادة تركيب أسطورة عـربـيـة**: Jaroslav Stetkevych: *Muhammad and the Golden Bough. Reconstructing Arabian Myth*, California University Press, 1996.

متمركزة ومكثَّفة في هذا التضاد اللامفكَّر فيه حتى الآن، أقصد: التضاد أو التعارض بين القراءة الافقية/ والقراءة العمودية للقرآن بصفته نصاً «موحى به». وأما الدراسات القرآنية التي تتمّ داخل إطار الفكر الغربي الحديث (أي الاستشراق)، فلا تزال مستمرة في تجاهل الأبعاد اللاهوتية، والنفسانية، والايديولوجية، للوحي(*). انها تتجاهلها وتستبعدها من دائرة فضولها «العلمي».

إنّ الدراسة الحالية، التي نشرتُ نواتها الأولى بالانجليزية(**) عام ١٩٨٧ (مباشرة بعد دراسات أخرى عديدة كانت قد جُمعت في كتابي **قراءات في القرآن**) قد تمَّ تجاهلها من قبل أغلبية المستشرقين. وأقصد بذلك أغلبية أولئك الذين يؤلفون الكتب والمقالات ضمن الخط التاريخوي، الوصفي، الفيلولوجي، الوضعي الذي دُشِّن منذ القرن التاسع عشر داخل السياق الابستمولوجي للمدرسة التاريخية الالمانية المدعوة بالـ Formgeschichte (أي بالتاريخ الشكلاني، أو الظاهري السطحي للنص. ولكن هذا لا يعني أنه ليس مهماً. فالواقع أنه يمثِّل مرحلة لا بد منها، وهي تتمثّل بتحقيق النصّ علمياً وتاريخياً).

دعونا الآن نذهب أبعد أكثر في مجال اكتشاف الأدوات والأطر النظرية وآفاق المعنى التي يقدمها لنا العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حالياً، والتي يمكن تطبيقها على الدراسات الدينية بشكل عام.

الوحي، التاريخ، الحقيقة

في عام ١٩٧٣، كنت قد نشرت مقالة بعنوان: «الوحي، الحقيقة، التاريخ في أعمال الغزالي». (انظر كتابي: **مقالات في الفكر الإسلامي**)(***). كان طموحي آنذاك يكمن فيما

(*) بعد انتقاده الجهة الإسلامية التقليدية، ينتقد أركون الجهة الاستشراقية الكلاسيكية المغرقة في وضعيتها وتاريخويتها. فالمنهجية التاريخية الوضعية التي تبلورت في القرن التاسع عشر، والتي يتبعها الاستشراق، لا تأخذ العوامل النفسانية أو الايمانية أو الايديولوجية لظاهرة الوحي في الاعتبار. كل ما يهمها هو التأريخ للوقائع الثابتة، الملموسة والمحسوسة مادياً. أما ما عدا ذلك فلا وجود له بالنسبة لها. ولكن المنهجية الحديثة في علم التاريخ (مدرسة الحوليات مثلاً) تأخذ هذه العوامل بعين الإعتبار، وذلك من خلال علم النفس التاريخي La psychologie historique. فهذا العلم لا يدرس فقط الوقائع المادية لثقافة ما، وإنما يدرس أيضاً الخيالات، والتصورات، والقيم الروحية والمعنوية. وهكذا أصبح علم التاريخ متكاملاً، فهو يدرس المادي/ والروحي، أو الواقعي/ والخيالي، ولا يختزل الحقيقة الانسانية إلى بُعد واحد فقط كما تفعل المدرسة الوضعية.

(**) M. Arkoun, «The Concept of Revelation - from Ahl Al - Kitab to the Societies of the Book - book», *Claremont Graduate School,* California, 1988.

(***) الدراسة التي يشير إليها أركون هي التالية: «Revélation, vérité et histoire d'après l'œuvre de =

بي: تحرير الفكر الإسلامي من الإطار اللاهوتي التأريخي (بالمعنى القديم لكلمة تأريخ، وكتابة التاريخ). وهو الاطار الذي بُلور ونُشِر أثناء الفترة الكلاسيكية من عمر الإسلام. ثم صبح متقطعاً، متشتتاً، وفقيراً أو مُفْقراً عن طريق النزعة السكولاستيكية الإسلامية بعد القرن ثالث عشر الميلادي. ولكن أُعيد تنشيطه على هيئة النقل الوصفي، السردي، الخطّي، لمستقيم من قبل التبحُّر الأكاديمي الإستشراقي.

لقد حاولت آنذاك أن أطبّق النظريات الانتربولوجية للعالمين كاردينير ولينتون على دراسة الفكر، والمجتمع والتاريخ في السياقات الإسلامية منذ أن كانت الظاهرة القرآنية قد نبثقت لأول مرة(*). وأردت بذلك امتحان مدى نجاح هذه النظريات، أو مدى صحّتها ومتانتها عندما تُطبَّق على تراث آخر غير التراث الأوروبي: أقصد التراث الإسلامي. ولا ريب في أن أعمال الغزالي هي أغنى مثل يُمكن اختياره من أجل القيام بهذا الاستكشاف لنظري الجديد. واليوم، ما برحتُ أدافع عن المشروع ذاته، ولكن مع إجراء بعض لتعديلات والتصحيحات الضرورية التي تتطلّبها (أو تفرضها) الانتربولوجيا الثقافية والاجتماعية. وأجد نفسي هنا مضطراً، مرة أخرى، إلى أن ألفت الانتباه إلى الموقف لاحتقاري الذي وقفه المستشرقون من أي محاولة تجديد منهجية قد أقوم بها. إنهم يزدرون لمناقشات النظرية والابستمولوجية التي قد تؤثّر في القواعد الارثوذكسية، الأكاديمية، لراسخة التي فرضوها على مجال الدراسات الإسلامية. فلم تظهر أي دراسة عن الغزالي أو عن أي مفكّر آخر من حجمه ضمن الخط الذي أُريده. لم تظهر أي دراسة تتحدّث عن لمقصد الفكري والصلاحية العلمية المحتملة للإشكاليات الجديدة والمفاهيم المصطلحية والمنظورات المعرفية الواردة في مقالتي تلك. ولهذا السبب، فإن المرء يأسف لأن علماء لإسلاميات الغربيين (أو المستشرقين) الذين اعتادوا على نقد النزعة المحافظة لدى لمسلمين الخاضعين لهيبة تراث غير منقود (أي الخاضعين للتقليد)، يفعلون الشيء نفسه تماماً عندما يتحدثون عن أشياء تخص الإيمان. إن هذه الممارسة «العلمية» لا تزال تؤخّر لمحاولات التجديدية للمفكّرين المسلمين أو تحرفها عن مقصدها. أقصد أنها تؤخّر

= Gazali», *In: Essais sur la pensée islamique*. Paris, 3e édition, 1984. pp. 233 - 251.

(*) كان الباحث الفرنسي مايكل دوفرين M. Dufrenne قد نقل إلى الفرنسية نتائج أعمال عالمين كبيرين من علماء الأنتربولوجيا الثقافية في أمريكا وهما: أ. كاردينير A. Kardiner ور. لينتون R. Linton، وذلك في كتابه: **الشخصية المتوسطة** (أو الشخصية القاعدية) *La personnalité de base*, Paris, P.U.F., 1966. ثم طبّق أركون المصطلح نفسه على الشخصية الإسلامية من خلال تحليله لأعمال الغزالي. والمقصود بهذا المصطلح أن كل ثقافة أو كل مجتمع يشكّل شخصية مشتركة لدى جميع أفراده. لا يعني ذلك أنهم جميعاً متماثلون، وإنما يعني أن هناك سمات مشتركة للشخصية الإسلامية، أو للشخصية الفرنسية، أو للشخصية الصينية، إلخ. وهذا ما نقصده عندما نقول: فرنسي متوسط، أو عربي متوسط، أو أمريكي متوسط، إلخ.

محاولاتهم الهادفة إلى إدخال الفكر الإسلامي في الاهتمامات والمناقشات النظرية للنزعة النقدية المعاصرة.

في ما يخص مقالتي الصادرة في عام ١٩٧٣ عن الغزالي، أودّ أن أقول بأني أدخلت تعديلاً على العنوان. فلم يعد: «الوحي، الحقيقة، التاريخ»، وإنما أصبح: «الوحي، التاريخ، الحقيقة». وهكذا أصبح «التاريخ» في المنتصف ولم يعد في الأخير. لماذا فعلت ذلك؟ لأنه يوجد تفاعل مستمر بين فعاليات الذهن (أو الروح) والتاريخ. فالروح تحاول جاهدة أن تتوصل إلى الحقيقة وأن تجسّدها في التاريخ. ولكن هذه الفعالية تحصل تحت تأثير الوظيفة المعرِّية أو الكاشفة للتاريخ، أقصد التاريخ الذي يجبر الروح البشرية على الاعتراف بمدى انقيادها للمعرفة الخاطئة، والمعتقدات غير المُسيطَر عليها، والتركيبات الاعتباطية، والخيارات الخطرة الناتجة عن التصوّرات الذاتية العاطفية، وإرادة القوة والهيمنة، والرغبات الملّحة، أكثر مما هي ناتجة عما يقدَّم ويُدافَع عنه بمثابة الحقيقة، والعدل، والطريق القويم.

إنّ التاريخ يجبل أو يصوغ حياة الفاعلين الاجتماعيين (أي البشر) الذين ليسوا واعين بصورة متساوية بأصل أفعالهم الفردية والجماعية وآلّيَاتها وانعكاساتها. إن نصوص الوحي، وتعاليم الأنبياء، والكتب الفقهية، والتفسير الارثوذكسي، والتأريخ (أي كتابة التاريخ)، والارثوذكسية، والأدبيات البدعوية.. إن كل هذه التركيبات المكتوبة التي أنتجتها الذاكرة الجماعية تتضافر وتتلاقى في ما تدعوه الطائفة وتستخدمه وتحميه تحت إسم: «التراث الحيّ». بهذا المعنى، فإن التراث (بالمعنى الكبير والمثالي للكلمة) هو الوعاء الذي يتلقَّى كل الحقائق الناتجة عن التجارب الوجودية المشتركة لدى الطائفة «الارثوذكسية»(*) المختارة أو الرشيدة. ويعتقدون أن كل الحقائق المُدْمَجَة أو المُسْتَوْعَبة في هذا التراث المثالي الكبير هي بالضرورة متجذّرة في الحقيقة العليا، المطلقة، الانطولوجية، الجوهرانية، المقدسة واللاتاريخية. إن التاريخ بصفته سيرورة وجودية كشفية (أو كاشفة)، سيرورة مُضاءة، مهديّة من قبل كلام الله الموحى ومتجذِّرة فيه، يولّد تصوّراً عن الحقيقة مختلفاً من الناحية النفسية عن التصور المحدَّد من قبل الأنظمة المعرفية الحديثة. وهو تصوّر ظرفي، آني، متغيّر ونسبي عن الحقيقة. وقد انتصر هذا التصوّر منذ أن حصل الانتقال من العقل الديني إلى العقل العلمي والفلسفي.

إن العلوم الإنسانية أو الاجتماعية الحديثة توضّح الجدلية التاريخية اللامرئية المشتغلة

(*) يضع أركون كلمة أرثوذكسية بين قوسين لأنها ليست أرثوذكسية ـ أي مستقيمة وصحيحة ـ إلا من وجهة نظر أصحابها. فكل طائفة تنتصر سياسياً تفرض نفسها على المجتمع ككل بمثابة الطائفة الوحيدة الصحيحة.

و حاصلة باستمرار بين الوحي والحقيقة تحت ضغط التاريخ (الوحي هنا بالمعنى المطلق، و الحقيقة بالمعنى المطلق أيضاً). ولكن هذا التفاعل الجدلي لا يمكن أن يُلْحَظ أو يُرى من قبل الفاعلين الاجتماعيين، أي البشر، سواء أكانوا مؤمنين أم غير مؤمنين، ما دام الإطار الجوهراني والمثالي والميتافيزيقي للتفسير لم يُقارَع - وليس بالضرورة أن يُستبدَل - مع الفلسفة الاستكشافية أو الاختبارية التي تقبل بالبرنامج الذي حدَّدتهُ في مقدمة كتابي عن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثاً(*). وينبغي عليّ أن أضيف إلى هذا البرنامج المواقع المعرفية التالية التي تتطلّبها حتماً أي إعادة تقييم للتراثات الدينية الحيّة. وكنتُ قد حدّدت هذه المواقع المعرفية بصفتها المقدمة الاستكشافية والاختبارية لنقد العقل الديني من خلال المثال الإسلامي. واليكم هذه المواقع:

١ - هناك **المثلث المعرفي** المتمثّل في اللغة، والتاريخ والفكر. هذا المثلث يشتمل على مثلث آخر كُنتُ قد ذكرته للتوّ: «الوحي، التاريخ، الحقيقة»، وذلك بصفته حقلاً خاصاً لمسألة أكثر شموليةً.

٢ - وهناك **المثلث اللاهوتي - الفلسفي** المتمثّل في: «الايمان، العقل، الحقيقة». ينبغي القول بهذا الصدد ما يلي: إن المناقشات القروسطية التي دارت حول هذا المثلث المفهومي لم تشتمل على الوظيفة الكاشفة للّغة والتاريخ، أو لم تحددها بدقة. وأقصد بها الوظيفة التي ترينا كيف أن اللاهوت ينبغي أن يكون دراسةً لتجلّيات الايمان تحت ضغط التاريخ الحيّ وتأثيراته.

٣ - وهناك **المثلث التأويلي**: «الزمن، القصص، المعنى النهائي والأخير» (أو الحقيقة المطلقة طبقاً للتحديد الميتافيزيقي). والسؤال المطروح هنا: كيف يمكن أن نذهب إلى ما وراء الدائرة التأويلية المتمثّلة في العبارة التالية: أن تفهم لكي تؤمن، وأن تؤمن لكي تفهم.

٤ - **المثلث التجريبي** (أي المبنيّ على الملاحظة والاختبار): «العقل، المجتمع، السلطة/ السيادة العليا». كان هذا المثلث قد عُرف في الفكر الإسلامي ونوقش تحت اسم: دين، دنيا، دولة؛ أو: دين، مجتمع، حكومة (أو سياسة).

٥ - **المثلث الانتربولوجي**: «العنف، التقديس، الحقيقة». إن سورة **التوبة** تقدّم مثلاً ممتازاً على دراسة هذا المثلث كما تجسَّد في القرآن. ولذلك فسوف ندرسها بعد قليل.

(*) هو كتاب سوف يصدر لاحقاً بالإنكليزية، وهو أول كتاب يؤلّفه أركون مباشرة بهذه اللغة. ويريد من خلاله أن يبلور نظريته الفكرية العامة. فنحن دخلنا الآن عصر العولمة، وكذلك القرن الحادي والعشرين. فهل سيظهر عقل جديد، أو بالأحرى فكر جديد، يتجاوز الحداثة الكلاسيكية ويُدخلنا في مرحلة ما بعد الحداثة؟ قُلنا سابقاً إن أركون لا يحب هذا المصطلح وإنما يفضّل عليه مصطلح «العقل الاستطلاعي المستقبلي».

٦ ـ **المثلث الفلسفي ـ الانتربولوجي**، أو التأسيس الاجتماعي للعقل والتأسيس الخيالي للمجتمع: «عقلاني، لاعقلاني، خيالي/ مخيال». إن هذا المثلث يتناسب بشكل خاص مع بحثنا عن الوحي، والتاريخ، والحقيقة. أما الصفة اللاعقلانية أو الأبعاد الخيالية للعقل فقد أُنكرت من قبل اللاهوت الكلاسيكي والميتافيزيقا لأنها تقول بأن الانسان خُلق على صورة الله، ولأنه يحاول جاهداً أن يتشبَّه بالله (انظر التألُّه الخاص بالصوفيين والافلاطونيين المحدثين). إن القوى الفعَّالة المؤثِّرة للعامل اللاعقلاني وللمخيال كانت ولا تزال مخبوءة، مجهولة، لا مفكَّراً فيها حتى في ثقافتنا الأكثر تعقيداً، وعقلانيةً وعلمية.

من بين كل المواقع الفكرية المذكورة آنفاً، نجح الفكر الإسلامي منذ القرن التاسع عشر في المحافظة على الوهم، وهو أنه يستطيع المساهمة في النقاش الدائر حولها من خلال تطبيقها على الدراسات الإسلامية. نحن نعلم كيف أن بعض محاولات طه حسين، وسلامة موسى، وعليّ عبد الرازق قد ولَّدت مناقشات مثمرة، ولكنها فشلت في تشكيل مدرسة للبحث، والتعليم، والفكر. ففي خلال الفترة المدعوة بالعصر الليبرالي (١٨٣٠ ـ ١٩٤٠)، لم يصل النقد الفيلولوجي والتاريخي قط إلى مستوى الدراسات التاريخية والأدبية واللغوية التي حصلت في أوروبا بين عامي ١٧٠٠ و١٩٥٠. كان العقل الديني ينقل المناقشة دائماً من إطارها العلمي إلى إطارها اللاهوتي والاخلاقي الشرعي (أو إلى تقييم لاهوتي وأخلاقي ـ شرعي لها). ثم طرأ على الفكر الإسلامي أو العربي تغيُّر إيديولوجي جديد بعد عام ١٩٤٥. وفرضت ذلك مقتضيات النضال الوطني أو القومي من أجل التحرر السياسي من الاستعمار. وهكذا راح الإيديولوجيون العرب أو المسلمون يرفضون بعض ما حصل من تقدم هشّ في مجالات معرفية معيّنة أثناء العصر الليبرالي. راحوا يتنكّرون لها باعتبار أنها نتاج الفكر والثقافة البورجوازية. وسيطر عندئذ نموذج «الأدب والفكر الملتزم»، وهو نموذج مستورد من قِبَلِ «المثقفين» الماركسيين ـ الشيوعيين. وظل مسيطراً حتى حلّ محله النموذج الإسلامي المُدَافَع عنه حالياً من قِبَلِ الحركات الأصولية.

نحن نعلم مدى التوسع أو الانتشار السوسيولوجي السريع الذي حقّقه ذلك الإطار الايديولوجي/ الاسطوري من الفكر خلال الثلاثين عاماً الماضية. وقد رافقه ظهور فئات اجتماعية جديدة تحت ضغط التزايد الديمغرافي، وكذلك الضغوطات الاقتصادية والسياسية. وانه لمن الصعب الآن أكثر من أي وقت مضى أن نحوّل المخيال الاجتماعي ـ الديني ـ السياسي الجبَّار عن التصورات «والقيم» الشعبوية، إلى العقلانية العلمية والنقدية. وذلك لأن نقل المعرفة الجديدة والمواقف العقلية التي تتطلّبها لا يعلَّم بشكل صحيح في المدارس العربية أو الإسلامية، ناهيك عن العقبات الإيديولوجية التي تنشرها وسائل الاعلام و«الثقافة» الرسمية.

العنف، التقديس، الحقيقة

ذكرتُ فيما سبق أني أريد دراسة موضوعين كبيرين لكي أجسّد عملياً برنامجي في **نقد العقل الإسلامي**. هذان الموضوعان هما: التركيبة المجازية للخطاب القرآني، وقراءة انتربولوجية لسورة **التوبة**. أريد القيام بذلك لكي أبيّن كيف أن العنف، والتقديس، والحقيقة تشكل ثلاث قوى متداخلة ومتفاعلة. وهي قوى تتحكّم بمفصلة المعنى (أو بتشكيل المعنى) وبتحديد المشروعية المعتمدة في الخطاب الديني كما هو متجسّد في القرآن والكتابات المقدسة الأخرى. لقد كرست وقتاً كبيراً جداً، وكذلك طاقة كبيرة لبلورة هذه المقاربات المهمّة شفهياً، وذلك من خلال المحاضرات التي ألقيتها في زوايا العالم الأربع (في: أمريكا، وأوروبا، وإفريقيا وآسيا). وهكذا تأخرت في إنجاز هذين المشروعين كتابةً. ولكنّي ما زلت آمل في امكانية انجازهما. وقد حاولت جاهداً أن أدفع بعض تلامذتي للبحث في هذين الاتجاهين، ولكنّي كنت أسمع منهم دائماً نفس الجواب: المسلمون يُعارضون دراسة القرآن من خلال المفاهيم المُعتبرة «خطرة» في ظل المناخ الايديولوجي الحالي. لا، إنّ بعض المسلمين يقبلون بالمناهج الجديدة الاستكشافية، ولكنهم يجدون من الصعب جداً انجاز هذه الدراسات الجادّة في الوقت المخصّص لإعداد أطروحة دكتوراه.

بدراستنا للمثلث المفهومي «عنف، تقديس، حقيقة»، نستطيع أن نذهب بعيداً أكثر في محاولتنا للتفكير في «اللامفكّر فيه» الضخم والمتراكم في الفكر الإسلامي الموروث والمعاصر. ونقصد باللامفكَّر فيه الضخم هنا الكشف عن تاريخية الخطاب الديني مع علاقته بالخطاب التأريخي الأكثر عمومية وشمولية. نحن نعلم أن مسألة التاريخية اتخذت مكانة مركزية بالنسبة للفكر الحديث بدءاً من القرن الثامن عشر. وهي تحيل في آن معاً إلى الممارسة التوسعية للتاريخ النقدي بصفته علماً شاملاً داخل العلوم الاجتماعية، ثم إلى تأثير هذا العلم على البحث الفلسفي. ونقصد بذلك تأثيره على ڤيكو(*) (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤)،

(*) ڤيكو Vico: هو أول مفكّر في الغرب يبلور مفهوم التاريخية، أي ينصّ على أن البشر هم الذين يصنعون التاريخ، وليس القوى الغيبية كما يتوهمون. وبالتالي فالتاريخ كله بشري من أقصاه إلى أقصاه. وقد اعترف له بذلك فيما بعد كلٌ من هيغل وكروتشه. ولكن أصالته الابتكارية لم تتوقف عند هذا الحد. فقد رفض أن تكون فكرة الحضارة قد أُوحيت للإنسان، وقال بأن أفضل طريقة لدراسة التاريخ البشري هي الطريقة الفيلولوجية المقارنة. فمنهجية المقارنة بين مختلف الحضارات التي شهدتها البشرية تشبه المنهجية التجريبية في العلوم الطبيعية. وعن طريق دراستنا لتطور اللغة تظهر لنا التحولات الاجتماعية التي طرأت على الشعوب. فاللغة هي مرآة الشعب. ولذا ينبغي تأليف قاموس تاريخي للغة لكي تتبدّى المراحل التاريخية المتتابعة التي مرّ بها الشعب منذ قديم الأزمان وحتى اليوم. ولكن حتى تاريخية ڤيكو كانت لها محدوديتها. فهو يقول مثلاً بأن الدين =

وعلى هيردير(*) (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣)، وديلثي(**) (١٨٣٣ ـ ١٩١١)، وهيدغر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦)، وجان بول سارتر، وريمون آرون، وبول ريكور، وآخرين عديدين. إن مجرد ذكر هذا الخط الفكري المتمثّل بكل هؤلاء المفكّرين الأوروبيين ونحن نتحدث عن القرآن بصفته وحياً يعني الكفر أو الإلحاد بالنسبة لكل هؤلاء المسلمين. أقصد المسلمين الذين لا يستطيعون أن يفهموا الفكرة التالية: إن التاريخية ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين، وإنما هي شيء يخصّ الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض. ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه، وتطوّره أو نموّه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ كما شرحنا ذلك آنفاً. ينبغي أن أكرر هنا مرة أخرى ما يلي: إن التاريخية أصبحت «اللامفكّر فيه» الأعظم بالنسبة للفكر الإسلامي لسبب تاريخي واضح جداً يتمثّل في رد الفعل السنّي الذي حصل على يد المتوكل عام ٨٤٨م، أي قبل حوالى ألف ومائتي سنة. ثم تلاه ورسَّخه رد الفعل القادري، وهو رد الفعل الذي أدى إلى تصفية الفلسفة التي تشتمل على علم الكلام المعتزلي وبخاصة ما يتعلق منه بالاطروحة القائلة بخلق القرآن. وقد سارت على نهج المتوكل جميع الأنظمة السياسية التي تعاقبت على أرض الإسلام منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا. وبالتالي، فإن هذا اللامفكّر فيه متولّد عن الدعم السياسي للإسلام «الارثوذكسي» في جميع نسخه: السنّية، والشيعية الإمامية أو الإسماعيلية أو الخارجية.

ماذا تعني **التاريخية**؟ إنها تعني أساساً أن حدثاً ما قد حصل بالفعل وليس مجرد تصوّر ذهني كما هي الحال في الأساطير، أو القصص الخيالية، أو التركيبات الايديولوجية. ومن الناحية الفلسفية يمكن لهذا التحديد أن يقودنا إلى ممارستين علميتين مختلفتين. إنه يقودنا

= المسيحي هو وحده الموحى به إلهياً، أما ما عداه فهو من صنع البشر!! ولكن ربما كانت له أعذاره. فقد عاش في مجتمع كانت تهيمن عليه العقيدة المسيحية بشكل مطلق.

(*) أما هيردير Herder فقد اشتهر بكتابه عن النسبية التاريخية، وكانت تمثّل فكرة جديدة في ذلك الزمان. فكل شعب يتخيّل أن دينه أو تراثه شيء كوني أو مطلق لأنه يعيش داخله كالعصفور داخل القفص، ولأنه لم يرَ غيره. ولكن في الواقع لا يوجد تراث مطلق مهما كبر حجمه واتساعه وانتشاره، وإنما عدة تراثات نسبية للبشرية. هذا ما عبّر عنه في كتابه: **أفكار حول فلسفة تاريخ البشرية** (١٧٩١). كان هيردير تلميذاً لكانط وأستاذاً لغوته.

(**) وأما **ديلثي** Dilthey، فهو فيلسوف ومؤرّخ ألماني. وكان أحد المفكّرين الأوائل الذين ساهموا في بلورة العلوم الإنسانية التي كانت تدعى آنذاك العلوم الأخلاقية. وقد أولى علم التاريخ أهمية كبرى داخل العلوم الإنسانية، وكان على رأس الحركة التاريخية الألمانية. وقد انتقد الموقف الميتافيزيقي وأراد أن يحل الموقف العلمي محله. وهذا دليل على تعلّقه بالتاريخية الواقعية المحسوسة. ولكن لولا تأثير العلوم الطبيعية أو الفيزيائية لما استطاع أن يتخذ مثل هذا الموقف المتقدم في زمانه.

إما إلى التاريخوية الوضعية، وإما إلى القول بالتاريخية الراديكالية للعقل البشري نفسه، أي العقل البشري الذي لا يمكن فصله عن تأسيسه الاجتماعي ـ التاريخي (أو عن جذوره الاجتماعية ـ التاريخية).

كانت النزعة التاريخوية الوضعية قد فرضت وجهة نظرها ولا تزال تفرضها حتى الآن على النحو التالي: وحدها الأحداث، أو الوقائع، أو الأشخاص الذين وُجدوا حقيقةً والذين دلّت على وجودهم وثائق صحيحة، يمكن أن يُقْبَلوا كمادة للتاريخ الحقيقي الفعلي. وهذا يعني استبعاد كل العقائد والتصوّرات الجماعية التي تحرّك المخيال الاجتماعي أو تنشّطه من ساحة علم التاريخ. نقول ذلك على الرغم من أن هذه العقائد والتصوّرات هي قوى حاسمة تغذّي الديناميكية التاريخية وتدعّمها. إنّ النمط الوضعي للعقل قد تجاهل أو أساء فهم المكانة الانتربولوجية للخيال. أقصد الخيال بصفته مَلَكة شغّالة في كل النشاطات الفنية، والرؤى السياسية؛ وأيضاً الخيال بصفته وعاءً لاحتواء المعتقدات والتصوّرات الجماعية التي تمارس دورها كمخيال اجتماعي. وقد فعل التفسير الحرفي الإسلامي واللاهوت الدوغمائي شيئاً مشابهاً للتاريخ الوضعي عندما رفض المجاز والوظيفة الرمزية. نقول ذلك على الرغم من أنهما يمثّلان الأدوات اللغوية الأكثر إبداعيةً وديناميكية، والتي هي مُستخدمة بشكل خاص في الخطاب الديني.

إن إعادة التفكير في مسألة الوحي من خلال المنظورات الفلسفية التي فتحتها التاريخية ضد التاريخوية الوضعية الضّيقة سوف تجعل بالتأكيد الفكر الإسلامي قادراً على المساهمة في إعادة التقييم الحديثة الجارية حالياً للمعرفة. كما وستجعله قادراً على إعادة اكتشاف المساهمات الاستباقية أو الريادية للفكر المعتزلي، وكذلك الاستكشافات الفلسفية المتعلّقة بالخيال النبوي والخطاب النبوي أيضاً (أقول ذلك وأنا أفكر هنا بأعمال ابن سينا وأعمال ابن رشد في آن معاً).

إن سورة **التوبة** توفّر لنا أفضل مناسبة لكي نعيد تقييم مفهوم الوحي عن طريق أخذ بُعْده التاريخي بعين الاعتبار، وليس فقط كشيء متعالٍ، جوهراني، أزلي، أبدي يقف عالياً فوق التاريخ البشري، على الرغم من انه أُرسل لهدايته وقيادته على هذه الأرض. فمن خلال اسلوبها، ولهجتها الجدالية الحادة، وموضوعاتها الاجتماعية والتشريعية والسياسية، وكذلك طولها، تبيّن لنا هذه السورة كيف أن الطائفة الجديدة الوليدة قد انخرطت، بعد فتح مكّة، في عملية بناء المؤسّسات. وهي تستطيع أن تنقض العقود أو الاتفاقيات الموقعة سابقاً مع الفئات المعارضة وتفرض عليها شروطها الجديدة تحت التهديد بإشعال الحرب ضد كل هؤلاء المشركين الذين يرفضون شرع الله ورسوله (انظر بهذا الصدد الآيات الخمس الأولى من السورة، علماً بأن الآية الخامسة تُدعى بآية السيف). أما البدو (الأعراب) الذين يرفضون المشاركة في الحرب العادلة (أي الجهاد) المُعلن في سبيل الله، فقد أُدينوا بقسوة في تلك

السورة. وأما أهل الكتاب فقد أُخضعوا وأُجبروا على دفع **الجزية**. وهكذا تمّ تصنيف أو فرز الفئات الاجتماعية سياسياً ولاهوتياً. ويبدو الخط (أو الحزّ) الفاصل بينها دينياً من حيث المبدأ، ولكنه في الواقع سياسي. وحدهم أولئك الذين عادوا إلى الله أو **تابوا** (أي استسلموا وخضعوا للقوة بالمعنى السياسي للكلمة)، وأدوا الصلاة مع الطائفة الجديدة، يتمّ الاعتراف بهم كأعضاء كاملين في هذه الطائفة الموعودة بالنجاة في الدار الآخرة. لا بل يُسمح لهم في الواقع بالتمتع بالمكانة الاجتماعية والحماية؛ أي التمتع بالحقوق السياسية داخل الجماعة الجديدة المنتصرة.

لنشرح بشكل أكثر ملامح هذه التاريخية الموضَّحة صراحةً على مدار السورة التاسعة، أقصد سورة **التوبة**. فهي تشكّل في آن معاً كل الأشياء التالية: التاريخ الحدثي أو الوقائعي الناتج عن طريق الجماعة الوليدة للمؤمنين ومن أجلها (أقصد الجماعة التي تشكّلت بين عامي ٦١٠ و٦٣٢م). كما وتشكّل هذه التاريخية ديناميكية المتغيّرات الحاصلة في المجتمع العربي أثناء الفترة نفسها. كذلك تشكّل الوعي الاسطوري ـ التاريخي القادر على مَفْصَلة التاريخ الأرضي المحسوس أو ربطه بالتاريخ المثالي والمقدس للنجاة في الدار الآخرة. وهذا التاريخ المثالي المقدس هو الذي ظل المحرك الأساسي للتاريخ الأرضي المدعو إسلامياً حتى يومنا هذا. أقول ذلك ونحن نعلم ما يدين به التاريخ الحالي للمجتمعات الإسلامية إلى الديناميكية المتكررة لهذا الوعي. ولكن إذا كان الخطاب القرآني يستطيع على هذا النحو خلع صبغة التعالي والتقديس على التاريخ الأرضي الأكثر دنيوية والأكثر عادية، فإنه لا ينبغي أن ينسينا **الظرفية الراديكالية** للأحداث التي اتّخذت كحجة أو كتعلّة لظهوره. بمعنى آخر، ينبغي أن **نفكّر جيداً** بالتفاوت الكائن بين الظرفية الأولية التي حصل فيها هذا الخطاب، وبين الديناميكية التي لا تُسْتَنفد للوعي الأسطوري ـ التاريخي التي يتغذّى منها(*).

إن وجهة النظر هذه تبدو لنا حاسمة بالنسبة لكل تفسير قد نقوم به للنصوص الدينية

(*) ماذا يعني ذلك؟ إنه يعني أن الأحداث التي حصلت والتي تتحدث عنها سورة **التوبة** بشكل تلميحي أو تصريحي هي أحداث تاريخية أرضية حصلت بالفعل. ولكن بعد أن خلع عليها الخطاب القرآني صبغة التعالي ورفعها من المستوى الأرضي إلى المستوى الفوقي عن طريق ربطها بإرادة الله ومشيئته أصبحت مقدسة. وهكذا فقدت طابعها الأرضي، أي التاريخي، وبخاصة بعد أن مرّ عليها الزمن المتطاول، بل وتراكمت عليها أكداس الزمن إذا جاز التعبير. ولم نعد نبصر تاريخيتها، أو نقدر على لمحها نحن المتأخرين... لقد طُمست تاريخيتها كلياً عن طريق هيبة الخطاب الديني التأسيسي: أي الخطاب القرآني. والآن ماذا يفعل المؤرخ المحترف؟ إنه يقوم بحركة معاكسة ويرجع في الزمن عميقاً إلى الوراء لكي يتموضع في لحظة القرآن، ولكي يكشف عن تاريخية كل ما كان قد فقد تاريخيته وأصبح يبدو متعالياً كلياً. هنا تكمن القيمة التحريرية لعمل المؤرّخين، وبخاصة إذا كانوا يسيطرون تماماً على المنهجية التاريخية: أي منهجية الحفر الأركيولوجي في الأعماق...

التأسيسية، ثم بشكل أخصّ لسورة **التوبة**. لماذا سورة **التوبة** على وجه الخصوص؟ لأن الدنيوي، والمعياري، والسياسي، والظرفي العابر، يقلّص التدخل الإلهي إلى مجرد تنبيهات أو أوامر قاطعة. ولكن يبقى مع ذلك صحيحاً القول إن التاريخية المتجسدة في السورة تشكّل بالضبط العلاقة الكائنة بين كل حقيقة وبين الزمن. والمقصود هنا الزمن القرآني المشكّل من قبل الزمن **المحدود** للحياة الأرضية. ولكن هذا الزمن مرتبط (أو متمفصل) كلياً مع الزمن **اللامحدود** للحياة الأبدية. وهكذا نجد أن الزمن السماوي (أو الإلهي) يقدّم الإطار والمرجعية **الإجبارية** للزمن **الأرضي** بصفته **مُدة** مُعاشة، وليس فقط مفهوماً لاهوتياً أو فلسفياً. إنّ الزمن القرآني زمن **مليء**، بمعنى أن كل لحظة من الفترة المعاشة مملوءة بحضور الله الذي يتكلّم، ويُحاكِم، ويتصرف أو يمارس فعله في القرآن. ثم تحيَّن هذه اللحظة أو تُجسَّد لاحقاً في «قلب» كل مُؤمن يُمارس الشعائر الدينية يومياً، أو يمارس التأمل، أو ذكر تاريخ النجاة، أو التلاوة الشعائرية للكلام الموحى، أو السلوك الاخلاقي والشرعي المُطابق للأحكام المعيارية المنصوص عليها من قبل الله.

هكذا نفهم سبب سوء التفاهم والتأويلات الخيالية أو الوهمية التي تُكثر منها القراءة التاريخوية الوضعية. فهي لا تهتم إلاّ بالزمن الكرونولوجي للوقائع والأحداث(*). أقصد زمن الأحداث التي جرت في تلك الفترة وسِير الشخصيات الأساسية كما يحاول أن يتحقق منها ويكتبها المؤرِّخ «الحديث». أقصد المؤرِّخ المقطوع عن الإطار الزمني **الوجودي** للإدراك أو التصور المرسَّخ من قِبَلِ القرآن، ثم بشكل أعم من قِبَلِ الكتابات المقدسة للتراث الديني الحيّ.

إنّ القراءة التاريخوية الوضعية إذ تفعل ذلك، ترفض أن تتغلغل إلى تلك التاريخية الخصوصية **المفهومة والمعاشة** كونها عبارة عن إقامة علاقة مع الحقيقة. وهي علاقة مُنعَشة

(*) المنهجية الوضعية المغرقة في علميتها أو علمويتها لا تعترف إلا بما هو محسوس يمكن التأكد منه بلمس اليد. وهي لا تؤرِّخ إلاّ للوقائع التي حصلت بالفعل تاريخياً أو ثبتت صحتها. أما الخيالات والتصوّرات التي تعمر رؤوس البشر، والتي قد يعيشون عليها قروناً وقروناً، فهي في نظرها أشياء وهمية لا تستحق الاهتمام. هكذا نجد أن «تاريخ العقليات»، وما ندعوه بالمخيال، غريبٌ عليها تماماً. فأجيال المؤمنين عاشت على تصوّرات القيامة، والبعث، ويوم الحساب، والجنة والنهار طيلة قرون وقرون ليس فقط في الجهة الإسلامية، وإنما أيضاً في الجهة المسيحية. وبالتالي، ألا تستحق هذه التصوّرات التي شغلت أذهان الناس إلى مثل هذا الحدّ أن تصبح مادة لعلم التاريخ؟ نعم ينبغي أن نتجاوز المنهجية الوضعية في علم التاريخ، ولكن من دون أن نتنكر لإيجابياتها أو لمكتسباتها. كان المؤرِّخ الفرنسي المعروف: جان ديليمو، قد أصدر مؤخراً كتاباً كبيراً عن تاريخ الجنة، أي كيف تصوّرت أجيال المؤمنين المسيحيين الجنّة منذ أقدم العصور وحتى اليوم. وهكذا نجد أن تصوّرات البشر الخيالية أصبحت مادّة لكتابة التاريخ، بل وتهمّ كبار المؤرّخين. انظر: جان ديليمو، **تاريخ الجنة**، الجزء الأول بعنوان: **دار النعيم**، ثم الجزء الثاني بعنوان: **ألف سنة من السعادة**
J. Delumeau: *Histoire du paradis*, tome 1: *Le jardin des délices*, Paris, Fayard, 1995; tome 2: *Mille ans de bonheur*, Paris, Fayard, 1995.

أو مجدَّدة باستمرار من قِبَلِ الزمن المليء للتجربة الدينية، وذلك في مقابل الزمن **المتشظّي**، والمحسوب، والمحدود للوجود الدنيوي (أي الزمن السياسي، أو الزمن الاجتماعي، أو الزمن العادي). إنه لصحيح أيضاً أن كلا الزمنين يتداخلان ويولّدان الخلط بين الذرى الثلاث للديني، والسياسي والاجتماعي، أي ما دعوته بالدالات الثلاثة في اللغة العربية: دين، دنيا، دولة. وبدلاً من أن يعيد التفكير في الحدود الفاصلة والأماكن الواصلة بين هذه الذرى الثلاث بعد قرون طويلة من الخلط بينها، فإن الإسلام المدعو حديثاً قد أفسح المجال لتأميم الدين من قبل الدولة. وهذا ما أدى إلى تضخّم الذروة السياسية التي تميل الآن إلى احتكار السيطرة على العامل الديني من أجل سدّ النقص الواضح أو الفاضح في مشروعية الأنظمة السياسية.

أما في الأنظمة العلمانية والدنيوية الأوروبية حيث أنتصر نظام الفصل بين السياسي والديني، فإننا نلاحظ أن الزمن الكرونولوجي، أو الزمن الاقتصادي المحسوب بمعيار الربح والخسارة، قد رمى في ساحة الحياة الخاصة لكل وعي ذلك الزمن المتناغم للأمل في النجاة (أي الزمن الأخروي). وينبغي أن نضيف إلى ذلك أن هذا الزمن الأخروي هو ذاته **مُتَطَفَّل عليه** من قبل أنواع مختلفة من الأساطير. ويتعيّن على علم النفس التاريخي والتفسير الحديث أن يحدّدا نوعية هذه الأساطير.

واليوم، نلاحظ أن الزمن القرآني مفتَّت ومقسوم إلى العديد من الأزمنة الاجتماعية والايديولوجية التي تشترك في خصيصة واحدة: وهي أنها جميعها تفرّغ (أو تحذف) تاريخية الحقيقة المعاشة في تجربة الإنسان مع الإلهي أو مع التقديس. كما وتحذف في الوقت ذاته تاريخية التفسير الفوضوي الذي يلجأ إليه بشكل عشوائي الحركيّون الأصوليون من أجل تأسيس لنظام سياسي منعوت بالإسلامي تعسّفاً. إن الاعتباط أو التعسف الذي يمارسه هؤلاء في تلاعباتهم بتفسير القرآن يكمن في لامبالاتهم الكاملة بالبحث اللاهوتي المُمارس على هيئة «فهم الإيمان على محك التجربة مع الزمن». وهذا هو تعريف اللاهوتي الفرنسي المعاصر م .د. شينو(*) للإيمان. كما ويكمن هذا الاعتباط التعسفي في جهل الحركيّين الأصوليين الكامل بالشروط الفكرية والعلمية والاستدلالية المنطقية لكل عمل تفسيري أو مبادرة تفسيرية. ونقصد بمصطلح «الاستدلالية المنطقية» هنا مشروعية استخدام المحاجّات المختلفة والمتعارضة في المناظرات اللاهوتية.

(*) الأب م. د. شينو M. D. Chenu، هو لاهوتي فرنسي معاصر (١٨٩٥ ـ ١٩٩٠)، وقد لعب دوراً كبيراً في تجديد اللاهوت المسيحي لكي يتناسب مع روح العصور الحديثة. وهذا هو معنى كلمته القائلة بأن التديُّن الصحيح هو أن تفهم الإيمان على محك التجربة مع الزمن. بمعنى أنه يمكنك أن تؤمن اليوم أو أن تعيش الإيمان على طريقة العصور الوسطى مثلاً. فالظروف تغيّرت والعصور تغيرت، وبالتالي فنحن بحاجة إلى إيمان جديد أقل قسرية وإكراهية، أو شكلانية شعائرية، من إيمان العصور السابقة.

في ما يخص التفسير القرآني، أحبّ أن أحيل القارىء هنا إلى الكتاب الموضوع جماعياً من قِبَل أ. ربِّين، ڤاريورم وأشغات، تحت عنوان: **القرآن: التأويل التكويني** (أو التوليدي)(*)، بل ويُمكننا أن نتحدث اليوم عن شيوع نوع من التفسير الفوضوي كذلك الذي قام به قَتَلة الرهبان المسيحيين المقيمين في منطقة تريبهيرين في الجزائر. فقد استشهدوا بالآية التاسعة والعشرين من سورة **التوبة** من أجل إضفاء «المشروعية» على ذلك العمل الإجرامي المضاد لكل ما علّمنا إياه القرآن عن أهل الكتاب. كذلك قَتَلة الرئيس السادات، فقد فعلوا الشيء نفسه. وهذا يعني أننا لا نستطيع أن نهمل هذا «التفسير» لكي نريح أنفسنا ونتخلّص من انحرافات الجهل وضميرنا مرتاح. وهذا ما يفعله جمهور المسلمين المعاصرين عندما يقولون لك بأن أعمال العنف التي يرتكبها المتطرّفون لا يمكن أن تؤثّر في مجمل المجتمع الذي ينتمون إليه، ولا في الرسالة القرآنية التي يزعمون أنهم يستخدمونها أو ينتمون إليها. على العكس، ينبغي أن نأخذ على محمل الجدّ هذه التفسيرات وتلك الممارسات. وينبغي أن ندمجها داخل الاستخدامات الاجتماعية والدينية ـ السياسية من أجل تعميق التحليل التفكيكي أو تجذيره بشكل أكثر. وأقصد به تحليل العلاقات الكائنة بين العنف، والتقديس والحقيقة. وعندئذ تصبح المسألة الأساسية هي التالية: كيف يشكّل الخطاب الديني المعنى بالنسبة لمختلف أنواع الناس الذين يستخدمونه بصفته الذروة العليا للمشروعية؟ نسأل ذلك ونحن نعلم أن طريقة تعبيره أو تركيبه للمعنى تقع فوق كل احتجاج أو مناقشة، وتتطلب بالتالي طاعة مباشرة، عفوية، وأكاد أقول ذليلة بل وحتى مُحِّبة أو مغرقة في الحب.

وهناك سؤال ثاني يتولّد عن الأول: كيف يُمكن أن نجبر الناس على أن يهضموا في علاقتهم مع المعنى ذلك التمييز الثاقب، ولكن الحاسم، بين المعنى وأثر المعنى، إذا ما علمنا أن هذا الأخير كان قد رُسِّخ من قِبَل الخطاب الديني، ثم تمّ تدعيمه من قِبَل خطاب الميتافيزيقا الكلاسيكية؟ أي تمّ ترسيخه وتدعيمه بصفته جوهرانياً، معصوماً، مقدّساً، يتعالى على كل المشروطيات الظرفية للّغة، والتاريخ، والذاكرة الثقافية الجماعية. وهي مشروطيات تُمارس دورها داخل المثلثات الستة المذكورة آنفاً والخاصّة بكل تشكيلة (أو مَفْصَلة) للمعنى.

إن الفكر الحديث يتمايز عن الفكر المبني على ما يدعى **بالمعنى الشائع** أو **المعنى الصائب** من خلال الشيء التالي: وهو أنه يؤشكل(**) كل عملية إنتاج للمعنى، وذلك عن

(*) الكتاب بالإنكليزية هو التالي: A. Rippin, Variorum, Ashgate: *The Qur'an. Formative Interpretation*, 1999.

(**) كنت قد ترجمت المصطلح الفرنسي Problématisation بالأشكلة، وأما الفعل فهو أَشْكَل، يُؤَشْكِل Problématiser، أي جعل إشكالياً ما يبدو لنا للوهلة الأولى بدهياً أو تحصيل حاصل. وأشكلة الخطاب الديني تعني بالضبط: الكشف عن تاريخيته أو نزع البداهة عنه. فنحن نعتقد جميعاً أننا نفهم القرآن ونعرف ما هو لمجرد أننا ولدنا في بيئة إسلامية، أو نعرف الإنجيل لأننا ولدنا في بيئة =

طريق التساؤل عن الآليّات اللّغوية، والمواقف العقلية، والإكراهات المختلفة التي تجعل أي شكل من أشكال المعنى أو مضامينه عابراً، أو ظرفياً، أو صدفوياً، أو متحركاً، أو قابلاً للبرهنة على صحته أو خطأه. أما التفسير ما قبل الحديث فيجهل هذا التجذير الفلسفي للتساؤل حول المعنى وآثار المعنى.

كان علم العلاقات أو الدلالات البنيوية قد اعتقد بإمكانية استخدام نزعة تربوية أكثر كفاءة من أجل أن تجعل العدد الأكبر من الناس يُشاطرونها الشكّ المنهجي. وهذا الشكّ هو الذي يُمكّننا من ألا نعتبر آثار المعنى بمثابة المعنى الجوهراني والموثوق لمجرد أنه متجذّر في انطولوجيا مُعطاة داخل الوحي، أو مؤسَّسة عقلانياً داخل ميتافيزيقا ما (أو نظام ميتافيزيقي معيّن). فالواقع أننا إذا ما تفحصّنا الأمور جيداً، فإننا نرى أن هذا المعنى الموثوق ليس في الحقيقة إلاّ عبارة عن آثار معنى متغيّرة طبقاً للتفاعلات المعقدة الكائنة بين المؤلّف ـ الناطق للخطاب/ النصّ، وبين القارىء الذي وُجّه إليه هذا الخطاب أو هذا النصّ (انظر ما كتبناه عن «العقلانية المركزية أو المنطقية المركزية»)(*). فنحن لا نزال نتخبط في المناقشات التجريدية الدائرة حول موت المؤلّف وتلاشي مقاصده في المعنى بصفته ذاتاً قادرة على الابداع(**). كما ولا نزال نتخبط في الفوضى المعنوية المعمّمة عن طريق تدفق الذاتيات الفوضوية للقرّاء الموجَّهة إليهم هذه النصوص (ولكن هل هي ذاتيات تستعصي السيطرة عليها؟). كما وأننا لا نزال نتخبط في المناقشات الدائرة حول سيادة إرادات القوة والهيمنة المرتبطة بالاستخدامات الأكثر شيوعاً للخطاب المتعلّق بالبحث المتعقّل والحذر (بالمعنى الأرسطوطاليسي لكلمة حذر). وأقصد به الخطاب المتواضع، والتساؤلي، والباحث

= مسيحية.. إلخ. ولكننا في الواقع لا نعرف شيئاً. إن كل ما نعرفه هو الصورة التقديسية المتوارثة عنه أباً عن جد منذ مئات السنين. ولكننا نجهل كلياً المعرفة التاريخية به، أي كيف تشكّل لأول مرة، وضمن أية ظروف، وما علاقته بالظروف التاريخية التي ظهر فيها، إلخ.. كل هذا نجهله لأن معرفتنا به لاتاريخية. إنها معرفة عبادية، طقسية وشعائرية بالدرجة الأولى.

(*) النصّ الذي يشير إليه أركون وارد في كتابه: **مقالات في الفكر الإسلامي** (بالفرنسية): M. Arkon: «Logocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique», *In: Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.

(**) يشير أركون هنا إلى الشعار الذي رفعته البنيوية (وبخاصة فوكو) حول موت المؤلّف، أو عدم وجود مؤلف بالمعنى التقليدي المعطى لهذه الكلمة. فأي نص مخترق من قِبَل عدة مؤلّفين وليس من قِبَل مؤلّف واحد يضع اسمه عليه، لأنه متأثر حتماً بعدة نصوص سابقة عليه ولَيس مخلوقاً من العدم. وكما رأينا، هناك تداخلية نصّانية، صريحة أو ضمنية، في كل نصّ. وبالتالي، فنحن نتوهم عندما نكتب نصاً ما ونضع اسمنا عليه أننا خلقناه من العدم.. في الواقع أننا كنا متأثرين عندما كتبناه بكل ما كنا قد قرأناه سابقاً، وبكل ما يحيط بنا من كلام شفهي عن نفس الموضوع. وبالتالي، فلا ينبغي أن نغترّ كثيراً بكلمة «مؤلّف». فربما كان المؤلّف جماعياً لا فردياً. على هذا النحو بالغت البنيوية في حذف المؤلّف أو إعدامه.

باستمرار عن المعنى من أجل تجاوز آثار المعنى. أضف إلى ذلك أن المبدأ الديموقراطي الذي يحمي حق كل فرد/ مواطن في فرض «اختلافه» عن طريق اتخاذ موقف القبول والرضا، أو الرفض والإنكار في كل مناقشة، قد يؤدي في سياقات إجتماعية ـ ثقافية ولغوية عديدة إلى تكاثر الفوضى المعنوية والتفسير الفوضوي أو الفلتان في كل مكان يسيطر فيه النصّ الديني التأسيسي ويفرض نفسه كمرجعية إجبارية، أي كمرجعية إجبارية هادفة إلى الفصل بين الفريقين المتصارعين على فرض «المعنى الحقيقي» وتحقيق انتصاره من حيث المبدأ، هذا في حين أن الأمر يتعلّق في الواقع بأخذ السلطة المطلقة أو محاولة التوصل إليها. وكل الأساتذة المحاضرين المعتادين على التوجّه إلى جمهور عديد ومتنوّع يعرفون مدى أهمية هذه العقبات التي هي ابستمولوجية وسياسية واجتماعية في آن معاً. وهي عقبات تقف في وجه كل تواصل ناجح بين المحاضر والجمهور أو تعرقله. أقصد التواصل الناجح حول القضايا التي أثيرها هنا انطلاقاً من تجربتي الشخصية كأستاذ وكمحاضر.

إذا ما أردنا أن نأخذ بعين الاعتبار كل هذه المعطيات، فإن قراءة سورة **التوبة**، أو أي نصّ آخر يقدّم نفسه كنص تأسيسي، لا يمكن بعد الآن أن تعرض نفسها كمحاولة لاستخلاص «المعنى الحقيقي»، وهادفة علاوةً على ذلك إلى تأسيس الاطار المعرفي الذي يتكفّل ببلورة الأحكام الأخلاقية، والقانونية الفقهية، والروحية والسياسية. ولكن هنا أيضاً ينبثق صراع آخر: فالمؤمن ينتظر منا أن نقدّم له هذا المعنى الحقيقي، بل ويُطالب به بشكل قطعي. لماذ؟ لأن هذا المعنى هو الذي يضيء له كل وجوده الشخصي وكل تصرفاته داخل الطائفة وفي مواجهة العالم. كما ويوجّه تصرفاته ويحقّق له الأمان والاطمئنان. إنّ الأمر يتعلّق هنا بأولوية وجودية ملّحة لا يمكن أن تنتظر نتائج البحث العلمي البطيء بطبيعته، وغير المضمون، بل وحتى التفكيكي أو التدميري. وأقصد بالبحث العلمي هنا تحريّات علم التأويل الحديث والنقدي المتخصص بتفسير الكتابات المقدسة. وبالتالي، فإن هذه الحاجة الوجودية الملّحة سوف تفرض بالضرورة الأولية العملية للتفسير الفوضوي أو الفلتان، وهو تفسير ترقيعي مركب من عناصر متفرّقة من هنا وهناك. وهو الذي يغذّي الانقسامات السياسية، ويقوّي التفاوتات الثقافية والفكرية بين أبناء المجتمع الواحد أو يزيد منها. كما انه سيؤخّر من عملية السيطرة النقدية على المخيال الاجتماعي. وسيؤجّل أيضاً عملية الخروج المتعقّل خارج نطاق الوظائف الاستلابية الملازمة خلال التاريخ لكل دين من الأديان. وأقصد بالخروج المتعقل أو «المفكَّر فيه جيداً»، ذلك البحث التأويلي الذي يوضّح المعنى الغامض للدين. فالدين يهدف بصراحة إلى الرفع من شأن كرامة الشخص البشري، ولكنه من جهة أخرى يشكّل ذروة مقدسة مُتَلاعَب بها من قِبَل الفاعلين الاجتماعيين (أو الحركيّين السياسيين) الذين يُخضعون تحيين (أو تجسيد) هذا الرفع من شأن الكرامة الإنسانية إلى إرادات القوة والهيمنة (وهنا نلتقي بالمثلث: «روح، مجتمع، سلطة / أو سيادة عليا».

وهذا المثلث لا يمكن فصله عن المثلث الكائن بين العوامل التالية: عقلاني، لاعقلاني، خيالي).

لكيلا يبقى كلامنا تجريدياً أو نظرياً، سنحاول فيما يلي تجسيد هذه الأفكار بشكل عملي من خلال قراءة الآية الخامسة من سورة **التوبة**، هي التي دعاها التفسير الإسلامي التقليدي بآية السيف، تقول الآية:

«فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصدٍ فإنْ تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلّوا سبيلهم إنّ الله غفور رحيم».

عندما نقرأ هذه الآية نفهم فوراً سبب الحماسة المغالية والمتهوّرة للمؤمنين الحَرْفيّين الذين يعتنقونها أو يرفعون لواءها من دون أي تفكير. كما ونفهم سرّ الانزعاج الذي تسبّبه لأولئك المسلمين الليبراليين الذين يعتنقون المفاهيم الحديثة لحقوق الإنسان، والحرية الدينية، والتسامح وحرية التفكير والتفحّص النقدي. فإما أنهم يطبّقونها بحرفيتها، أو على حرفيتها، في كل زمان ومكان من أجل تعزيز فكرة **الجهاد** بصفته الجهد المبذول من أجل الحرب العادلة والمطهِّرة، وهي حرب تُشَنّ من أجل حلول عهد الحقيقة الموحى بها واتساعها وانتشارها: أي الحقيقة الأبدية، الخالدة، المقدسة؛ وإما أنهم يحاولون التحايل عليها أو التخفيف منها وجعلها نسبية عن طريق الاستشهاد بآيات أخرى أكثر مُسالَمةً، وتحبيذاً للكلام التبجيلي عن حقوق الإنسان في القرآن[١]. ولكن هؤلاء وأولئك يُسقِطون على القرآن اهتمامات ومشاغل وأفكاراً وأهواءً سياسية خاصة بالتاريخ المعاصر لا بالتاريخ القديم. وهم بذلك ينكرون تاريخية القرآن بالقدر الذي ينكرون فيه تاريخية الفترة الحالية، أي فترتنا وعصرنا. وهكذا يشوهون في نفس الحركة الواحدة من القراءة والممارسة التاريخية كل الشروط الحقيقية أو الواقعية المحسوسة التي تؤمّن اندماج الحقيقة المعاشة المختلفة عن الحقيقة المتخيَّلة في أزمنة وأنظمة فكرية متغايرة.

لماذا اخترت هذه الآية كنقطة انطلاق؟ لأنه حتى في سورة **التوبة** المكرّسة بأكملها للتأكيد على الانتصار السياسي والاجتماعي والثقافي والاحتفال به، فإن تلك الآية تشكّل ذروة العنف الموظَّف في خدمة «حقوق الله»، والله ذاته يقدّم نفسه هنا كحليف أعظم للجماعة المختارة. وبهذا المعنى نقول إنّ العنف قد تم تصعيده والتسامي به على هيئة قُربان أو أُضحية تمّ الرضاء بها كتعبير عن الطاعة المعترفة بالجميل. وهي الطاعة المُتضمَّنة أو

---

(١) في ما يخصّ المناقشة الدائرة حالياً حول حقوق الإنسان في الإسلام، انظر كتابي الصادر بالإنكليزية تحت عنوان: **إعادة التفكير في الإسلام. أسئلة شائعة، أجوبة غير مألوفة**، ترجمة الباحث الأمريكي روبيرت د. لي، الأستاذ في جامعة كولورادو: M. Arkoun: *Rethinking Islam. Common Questions, Uncommon Answers*, Translated and Edited by Robert D. Lee, Colorado, Oxford, Westview Press, 1994.

المطالب بها في **العهد** أو **الميثاق** (العهد الكائن بين الله والإنسان). بمعنى *انه* ينبغي على الإنسان أن يطيع الله ويعبده مقابل إسباغ النعم عليه من قِبَلِ الله. والعنف يُدلّ عليه بشكل غير مباشر في الآية عن طريق أفعال من نوع: قَتَلَ، حَاصَرَ، أَسَرَ، كَمَنَ (للعدو). وهي أفعال تدل على عمليات شائعة في جميع الحروب. ولكن العنف لم يُدَلّ عليه هنا بطريقة مباشرة بواسطة فعل «عنف» أو كلمة العنف ذاتها. ولكنه، على أي حال، يُجبرنا على فتح مناقشة عن المشروعية كما نفعل هنا، وأقصد بذلك مشروعية العنف. بالطبع، إن المؤمنين يكتفون بذكر اسم الله ورسوله والتحجّج بهما من أجل إضفاء القدسية والمشروعية على جميع مفردات الحرب الواردة هنا. وهم مقتنعون بأنهم إنما يعملون بذلك من أجل أشرف القضايا. وهذه المجابهة بين الشعور بامتلاك الحق المرتكز على المرجعية المطلقة التي لا تناقش ولا تُمس (أي الله، أو الأمة، أو الوطن، أو الشرف والعِرض)، وبين انتهاكات الحق أو القانون من قبل أناسٍ مقطوعين عن هذه المرجعية، موجودة في جميع الصراعات البشرية، وإنْ بدرجات متفاوتة من الوعي. فدائماً باسم المثلث «قانون ـ حقيقة ـ عدالة»، وهو المثلث المدعو في القرآن بكلمة واحدة: الحقّ، أقول دائماً باسم ذلك تخوض كل جماعة معركتها ضد المعارضين لها. وهؤلاء المعارضون سرعان ما يُرْمَون في معسكر الظلم وإنكار الحقيقة والقانون.

ينبغي أن نعلم أن استخدام العنف بصفته رداً مشروعاً على الاعتداء الموجَّه ضد حقيقة الوحي، لم يتعرّض لتبرير لاهوتي في القرآن. ولكنه كان مبَّجلاً في التراث الشعري العربي السابق كثيراً على القرآن. فالتعارض كان مشهوراً بين **المحاسن** / **والمثالب**، أو بين **الفضائل** / **والنقائص**. ويلّخص هذا التعارض مفهوماً عربياً غنياً جداً، هو مفهوم **العِرْض**. وهذا التعارض يُنزل العنف الحربي منزلة أخلاقية وسياسية مُسْتَبطنة من قبل الجميع منذ الطفولة. وبالتالي، فإننا سنرتكب مغالطة تاريخية إذا ما رأينا معضلة لاهوتية في آيات سورة **التوبة** التي تدعو إلى الحرب العادلة باسم الله ورسوله.

ينبغي علينا، بادىء ذي بدء، أن نقوم بدراسة تاريخية دقيقة للمضامين المعنوية والانتربولوجية للآيات المذكورة، وذلك قبل أن نفكّر بتفحّص المسألة اللاهوتية أو المعضلة اللاهوتية. وهي، على كل حال، لا تهمّ إلاّ إرادة الحركيّين الأصوليين المُعْلنة في تطبيق هذه الآيات ذاتها على سياقنا الاخلاقي، والقانوني والسياسي الحديث.

كان البابا يوحنا بولس الثاني قد أعلن قبل فترة قصيرة (في ١٢/ ٣/ ٢٠٠٠) توبةً عامةً عن جميع أعمال العنف التي ارتكبها بعض المسيحيين على مدار تاريخ الكنيسة الطويل. كما واعتذر عن أعمال الاضطهاد التي حصلت والانحراف عن مبادىء الانجيل. إن هذه التوبة ذات مدلول لاهوتي عالي المستوى، وتتخذ أهمية كبرى في سياق ثقافتنا الحديثة التي تفكّر في العنف من خلال مبادىء فلسفية ومعايير قانونية كانت تستعصي على التفكير بالنسبة

لأجيال المؤمنين السابقة حتى انعقاد مجمع الفاتيكان الثاني على الأقل. كان يُمكن أن تُوسَّع هذه التوبة لكي تشمل كل الأجيال الماضية المتواصلة في زمن النجاة الأخروي، ولكن ليس في زمن تاريخ الأفكار وأنظمة الفكر. لماذا؟ لأن كل فترة من فترات الفكر محكومة بحدود ما يستحيل التفكير فيه وما لم يُفكَّر فيه بعد. فالمسؤولون عن محاكم التفتيش والقضاة الذين حاكموا غاليليو لم يكونوا يستطيعون التفكير بأنهم إنما يطبّقون آثار معنى الانجيل وليس إرادة الله. نقول ذلك على الرغم من أنهم كانوا يقولون بأن علمها عند الله ولا يمكن للبشر أن يتوصلوا إليها أو إلى سبر أسرارها.

إنّ مهمة علم التأويل التأملي أو الاستبطاني لا تكمن فقط في التأكيد على تاريخية الآيات من أجل تعليق تطبيقها في السياق الحديث. فنحن نعلم أن هذه الاستراتيجية التأويلية مُطبَّقة من قِبَل بعض الشرّاح أو المفسّرين الذين يريدون تطوير بعض النقاط الخاصة بقانون العائلة على وجه الخصوص، في الوقت الذي يريدون فيه المحافظة على المكانة الإلهية للوحي. ولكننا نعتقد أن أي نقد حقيقي للعقل الديني ينبغي أن يتمثّل في استخدام كل مصادر المعقولية والتفكير التي تقدمها لنا علوم الانسان والمجتمع من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الابستمولوجي الخاصّ بالروح الدوغمائية، إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثاً.

إنّ استراتيجية البحث هذه ينبغي أن تقودنا إلى بلورة مكانة معرفية أكثر اتساعاً وأشدّ متانة وصحة داخل منظور يؤسِّس لنظرية تفسيرية للظاهرة الدينية في ما وراء التحرير الذي قد يقوم به كل دين معيَّن بالقياس إلى تراثه التأويلي الخاص بالذات. وعندئذ لن نعود نتوقف طويلاً عند تلك التشنُّجات التبجيلية التي تخفي وراءها الدعوات إلى ممارسة عنف **الجهاد المدعو بالأصغر** تحت الرداء النبيل لنضال الروح الأعظم المُمارس من قِبَل الصوفيين تحت التسمية المربحة: **الجهاد الأكبر**. كذلك لن نعود نلجأ إلى تلك المقارنات الخادعة التي تتحدث عن الرأفة التي تنطوي عليها المكانة القانونية **لأهل الذمة** في الإسلام، أو عن الفظاظة المتشدّدة للاهوت المسيحي تجاه اليهود والمسلمين. وإنما ينبغي لنا أن نقوم بشيء آخر مختلف جذرياً: ينبغي أن ننجح في عملية الخروج بشكل نهائي ولا مرجوع عنه من النظام اللاهوتي للحقيقة المطلقة، هذا النظام المرتكز على المثلث المفهومي: «عنف، تقديس، حقيقة». وكان هذا المثلث قد دُشِّن ورُسِّخ بواسطة الخطاب النبوي نفسه. وعندئذ سوف يتخلّص الاعتقاد الديني أيضاً من الازدواجية الثنائية الشغّالة حتى الآن بين الوظيفة الشعائرية للنصّ المقدس المتلوّ تلاوةً بصوت مسموع، وبين الوظيفة المعيارية للنصّ المكتوب. أقول معيارية بالقياس إلى المدوّنات الرسمية المغلقة أو الناجزة والتي يشرف عليها الفقهاء وحدهم.

إن هذه الازدواجية الثنائية المُعاشة في الحياة اليومية، والتي تقف بمنأى عن كل نقد،

تحيننا في الواقع إلى الذرى المختلفة جداً للتجربة الحميمية مع الإلهي. وهي تجربة مُقادة و ممارسة من قِبَل كلّ ذات إنسانية من جهة، ومن قِبَل السلطة السياسية التي تحاول إضفاء مشروعية على قوانينها القضائية بواسطة استخدام السيادة العليا المتعالية من جهة أخرى.
وهنا، في هذه النقطة بالذات، تتجلّى بوضوح الحاجة النظرية والعملية إلى التمييز بين مختلف الذرى وحماية الاستقلالية الذاتية لكل منها. وعندما نعرض الأمور على هذا النحو، نجد أن الفصل بين الذروتين الروحية/ والزمنية، أو الدينية/ والدنيوية، يتجاوز تلك التعارضات الإيديولوجية والعقيمة فكرياً، أقصد التعارضات الكائنة بين الكنيسة/ والنزعة المضادة للكنيسة. وهي تعارضات رُسِّخت باسم علمنة (أو دَنْيَوة) تختزل العامل الديني إلى مجرد فضلة أو بقية من بقايا التاريخ «التحريري»، وتزيِّف رهانات الجدلية الكائنة بين المعنى/ والقوة.

إنّ هذه العلمنة النضالية الموضوعة في خدمة مشروع سياسي دقيق يتمثّل في تشكيل جمهورية «واحدة لا تتجزأ»، قد تجاهلت إحدى مشروطياتها التأسيسية، وأقصد بها الانفتاح الفلسفي على دراسة جميع الذرى البشرية التي تُساهم في إنتاج المعنى. فالمدرسة الإلزامية، العلمانية، المجانية» للجمهورية في فرنسا، إذ خَضْخَصت الدين عن طريق حذفه من برامج التعليم التي تقرّرها وزارة التربية الوطنية، قد ولَّدت جهلاً ضارّاً بالبحث النقدي عن المعنى، هذا البحث الذي تقوم به الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع. وهذا الجهل بالظاهرة الدينية مارس دوره أيضاً كثقافة رسمية لعدم الاعتقاد، هذا في حين أن مسألة الظاهرة الدينية، كما أحاول جاهداً أن أبلورها هنا، تظلّ مطروحة. ويزداد طرحها إلحاحاً من الناحيتين السياسية والمعرفية بعدما كانوا قد توهموا إمكانية التخلّص منها نهائياً عن طريق تقدّم المعرفة العلمية الوضعية التي طالما تسترت وتقنّعت بالمظاهر الخارجية للمعرفة الموضوعية والموثوقة.

على الرغم من التحفّظات التي عبّرنا عنها سابقاً بخصوص اللحظة الدلالية أو السيميائية لعلم التأويل التأملي الاستبطاني، إلاّ أنه يظل من المفيد أن نذكّر بالفضيلة التثقيفية و التربوية لهذا التدريب المنهجي الذي يتيح لنا تعطيل الهجمة المزعجة للمحاجّة اللاهوتية. وبالتالي، فمن المفيد أن نذكّر في ما يخصّ الآية الخامسة من سورة **التوبة** التي تشغلنا هنا بالحقيقة التالية، وهي أنه لا يمكن أن نقرأها خارج البنية التي تتحكّم بالعلاقات بين الأشخاص أو الضمائر. وأقصد بذلك إطار التواصل أو التوصيل المشترك الذي يخترق الخطاب القرآني من أوله إلى آخره (بل ويُمكننا بعد إجراء بعض التصحيحات أن نعمّم هذا الإطار لكي يشمل كل الخطاب النبوي في التوراة والأناجيل(*)).

(*) مصطلح الخطاب النبوي (أو خطاب النبوّة) le discours prophétique لا ينطبق فقط على القرآن، وإنما يشمل أيضاً التوراة والأناجيل. والواقع أن للخطاب الديني طريقة متشابهة في استخدام اللغة. ولذا =

إنّ الاسلوب التواصلي يشمل كل أنواع الأساليب الأخرى ويوجّهها، هذه الأساليب التي تندمج داخل بعضها البعض طبقاً لمراتبية هرمية ينبغي على التحليل أن يحدّدها بدقة عن طريق الكشف عن عمليات الوصل والفصل الكلامية[١]. نحن نعلم أن العامل ـ الذات ـ المرسِل الأعظم (أي الله) يقوم بعدة أدوار عاملية، أي نحوية، في القرآن. فهو أولاً يظهر أو ينفجر في وجوهنا على هيئة «**أنا**» خارجية على النصّ، ولكنها تشكّل مصدراً نموذجياً أعلى لجميع عمليات القول أو النطق. ثم يظهر ثانياً على هيئة «**أنا ـ نحن**» منخرطة أو متواجدة على كل مستويات آليّة اشتغال الخطاب، ثم بوساطته، نجدها منخرطة في التاريخ الأرضي[*] الذي يقوده النبي ـ الرسول ـ المبشّر. إنّ توضيح هذه الأدوار والوظائف كما تتجلّى في الخطاب القرآني يتيح لنا أن نركّز الانتباه على آليّات مَفْصَلة المعنى أو تشكيله، وعلى كيفية استقبال هذا المعنى من قِبَل السامعين المُسْتهدَفين من قبل الخطاب. على هذا النحو راح يتشكّل الاعتقاد الجديد لغوياً، وراحت تتشكّل الذات الإنسانية الجديدة نفسانياً. وهي الذات المدعوة لاستبطان هذا الاعتقاد الجديد (أن تفتح قلبك على كلام الحياة كما يقول القرآن أو بما معناه). وعندئذ نلاحظ مدى القوة الكشفية للخطاب النبوي الذي يصنع تحوّلات الاعتقاد والذات في الزمن المُعاش معاً من قِبَلِ المتحاربين أو المتجادلين الذين يملأون هذا الخطاب، وهم في حالة تقارع مستمر من خلال الممارسة والخطاب الذي يرافقها من أجل تحويرها لكي تصبح نموذجاً أعلى أو قدوة مثالية للوجود البشري.

= يستفيد أركون من أبحاث علماء أوروبا المتركزة على العهد القديم أو الجديد (أي على التوراة والإنجيل) من أجل تطبيقها على القرآن. وأحياناً يستفيدون هم منه ومن نظرياته لأنهم لا يعرفون القرآن أو التراث الإسلامي مثله. وهكذا تحصل الدراسة المقارنة ويتوسع المنظور أكثر فأكثر. ومن الفلاسفة الذين تأثر بهم أركون بول ريكور Paul Ricoeur. ولكن علماء أوروبا لا يعطون القرآن حتى الآن نفس المكانة التي يعطونها للتوراة والإنجيل. وهذا تحيّز غير مفهوم، ويعود حتماً إلى الأحكام السلبية المسبقة الموروثة عن الماضي.

(١) انظر بحث ج. لاروسي بعنوان: «عملية القول والاستراتيجيات الاستدلالية في القرآن تحليل لسورة طَـــه»: G. Laroussi: «Enonciatione et stratégies discursives dans le Coran (sourate *Taha*)», *in:* *Analyses Théorie*, no. 2-3 (1982), pp. 122-171.

(*) هذا التحليل الألسني لكلمة الله أو للضمير الدالّ على الله يضيء لنا شبكة العلاقات الضمائرية الواردة في النص القرآني. كما أنه يضيء لنا كيفية توزّع الأدوار بين مختلف الضمائر التي تشغّل النصّ، أي بين ضمير «**الأنا ـ النحن**» المعظّمة الدالة على الله والتي تحرك الخطاب إما من الخارج أو تدخل فيه مباشرة. ومعلوم أن كلمة «الله» حاضرة في الخطاب القرآني بشكل هائل وتهيمن عليه من أوله إلى آخره. فقد تكررت بصيغة الله ٢٦٩٧ مرة، وبصيغة الرب ٩٦٩ مرة، وأما على هيئة الصفات الدالّة على الله كالرحمن، الرحيم، المنتقم، الجبار... إلخ، فحدث ولا حرج... ثم هناك الضمير الدالّ على النبي الموجّه إليه الخطاب على هيئة «**أنتَ**» يا محمد، ثم الضمير الدالّ على البشر الذين ينبغي على محمد أن يبلغهم بالرسالة (**هم**)..

إنه يحوّرها أولاً على صعيد العاملين النحويين للجماعات الحاضرة، ثم يحوّرها فيما بعد لكي تشمل جميع الفئات والشعوب المقودة إلى نفس عملية «الاعتناق» أو التحوّل إلى المعتقد الجديد. في الواقع، إنه عن طريق التدخلات المتعددة، والناشطة، والآنية لـ«**الأنا ـ نحن**» المُعاد تحيينها أو تجسيدها من قِبَلِ الخطاب القرآني المتلوّ والمقروء والمفسَّر، فإن المخيال الديني يتشكّل ويتخذ تماسكه. ثم يتلقى طاقة تعكسه أو تسقطه على «**الأنا**» المستغلقة أو التي يتعذّر سبرها، أقصد «**أنا**» العامل ـ الذات الذي هو في آن معاً خارجي بالنسبة للخطاب ومتعال عليه، ولكنه حاضر دائماً. إنه المُرسِل الأول (مر ـ ١)، والمُرسَل إليه في ما يخصّ الأعمال التواصلية، والسردية، والمرجعية، والمعرفية، والتشريعية(*)..

ح. وهو على علاقة تحالفية مع مرسَل إليه أول (أي محمد) الذي يمتلك هو الآخر أيضاً مكانة مزدوجة. فهو **أولاً** مُرسَل إليه ـ وصلة وصل للمُرسِل الأول (مر ـ ١). وهو **ثانياً** عامل ـ ذات ومُرسِل ـ مبشّر (مر ـ ٢) مفعم بالقوة الكلامية للعبارات أو للآيات المنقولة. ... ثاني، فهو على هذا الصعيد مسؤول عن تحيين الرسالة بفضل تدخل المُرسَل إليه الجماعي (والمدعو في القرآن **بالقوم**، أو الناس، أو المؤمنين، وذلك بحسب الحالات المتغيّرة للخطاب). وهذا المُرسَل إليه الجماعي هو العامل ـ الذات المعقد الثالث. من الناحية **المثالية** يُمكن القول بأنه آدم وذريته المرتبطان كلاهما بالخالق (أي المُرسِل الأول) عن طريق العهد الأساسي أو **الميثاق**. ولكن من **الناحية العملية المحسوسة**، فإنه مشكَّل في البداية من أهل مكّة، ثم المدينة، ثم الحجاز، ثم دار الإسلام ككل. وهي دار ينبغي أن تمتد تدريجياً لكي تشمل الأرض المعمورة وذلك طبقاً لمجريات العملية المحدّدة في الآية الخامسة من سورة **التوبة**. لندقّق الأمور أكثر فأكثر ولنقلْ بأن المرسَل إليه الجماعي يشمل بحسب الآية ذاتها **الأنصار** المدعوين عموماً بالمؤمنين، والمعارضين المدعوين عموماً بالمشركين، أو **المنافقين**، أو **الفاسقين**، أو **اليهود**، أو **النصارى**.

(*) علم الألسنيات الحديثة كان يحدد التواصل اللغوي على النمو التالي: مُرسِل ← رسالة ما ← مُرسَل إليه. هذه هي عملية التواصل بكل بساطة. وكل خطاب لغوي يهدف إلى توصيل رسالة شفهية أو كتابية من المُرسِل إلى المُرسَل إليه، أو من المُخاطِب إلى المُخاطَب. والله في الخطاب القرآني مُرسِل ومُرسَل إليه. بمعنى أن عنه يصدر كل شيء، وإليه يعود كل شيء، كما تقول الآية القرآنية: «إنّا لله وإنا إليه راجعون». والعلاقة بين الله ورسوله (أو بين المُرسِل والمُرسَل إليه) تحالفية وثيقة. والنبي نفسه له مكانة لغوية أو توصلية مزدوجة أيضاً: فهو مُرسَل إليه لأن الله يُرسل له الرسالة، وهو مُرسِل إلى البشر أو مبلِّغ. وحدهم البشر يتمتعون بمكانة لغوية واحدة: مُرسَل إليهم. وعندئذ ينقسمون إلى قسمين، إما أن يُطيعوا، وإما أن يعصوا. وفي الحالة الأولى يمدحهم القرآن كثيراً، وفي الحالة الثانية يلعنهم كثيراً.

إذا ما مزجنا بين البنية العاملية(*)، والترسيمية القانونية لعملية القول(**)، والترسيمة القانونية للمسار السردي، فإننا نحصل، بالنسبة لكلّ الخطاب القرآني، على المخطط البياني التالي:

مُرسَل إليه أول ـ مُرسِل أول (أنا المتعالية + أنا - النحن) ← **الموضوع** (الخطاب النبوي)

↓

مرسَل إليه أول ـ مُرسِل ثانٍ (المتكلّم أو القائل)

↙

المُرسَل إليه الجماعي (أنصار / معارضون).

أمام مثل هذه المصطلحات التقنية المعقدة لا ينبغي على القارىء أن ينزعج كثيراً ولا أن تحبط عزيمته، على الرغم من أنها قد تبدو له متعاملة أكثر مما يجب أو متعجرفة أو بلا جدوى. فكما قُلتُ سابقاً، فإن لها هدفاً تربوياً و تثقيفياً. فهي التي تساعد القارىء على استبصار الآليّات الأزلية التي لا تُختَزل لكل مَفْصَلة لغوية ودلالية للمعنى(***)، أقصد مَفْصَلة هادفة إلى توصيل رسالة ما. ودرجة ملاءة أو مطابقة هذه الرسالة إنما تقاس بحسب

(*) المقصود بالبنية العاملية هنا la structure actantielle: مجموعة الضمائر التي تتجادل أو حتى تتحارب داخل النصّ القرآني. فهناك الضمائر الدالّة على الله ورسوله والمؤمنين، والضمائر الدالّة على المعارضين. والنصّ القرآني كله ما هو إلا مسرح للصراع بينهما. بالطبع، كان المعارضون في البداية هم أهل مكة فقط، ثم توسّعت دائرتهم حتى شملت البدو، واليهود، والنصارى. ولكن نلاحظ أن أركون لم يذكر في مخططه البياني لا اسم الله ولا اسم النبي ولا اسم المؤمنين ولا اسم المشركين أو الكفّار. لماذا؟ لكي يبقي على الصبغة الألسنية المحضة للصراع بين الفئات.

(**) بالفرنسية: Le schéma cononique de l'énonciation.

(***) ليس من السهل على القارىء أن يتتبع كل هذه التحليلات والمصطلحات الألسنية العويصة. وأعترف أني وجدت صعوبة كبيرة في ترجمتها وتسهيل فهمها على القارىء. ولكني أدرك لماذا ابتدأ أركون دراسته للقرآن بتطبيق المنهجية الألسنية. لقد أعطاها الأولوية بالقياس إلى المنهجية التاريخية أو الأنتربولوجية، وذلك لأن النصوص الدينية الكبرى تنسينا أحياناً أنها نصوص لغوية. فمن كثرة قدسيتها وهيبتها التي تفرضها علينا، فإننا نتوهم أنها ليست مؤلفة من حروف وألفاظ، وتراكيب وجمل كبقية النصوص. وبالتالي، فإن المنهجية الألسنية تساعدنا على تحييد الأحكام اللاهوتية أو الشحنات اللاهوتية الثقيلة التي تحيط بالنص الديني منذ مئات السنين. يُضاف إلى ذلك أن المنهجية الألسنية الحديثة هي وحدها التي تستطيع أن تكشف لنا عن كيفية تركيب المعنى (أو مفصلته كما يقول أركون) من خلال طريقة تركيب الجملة أو العبارة اللغوية.

... المنتمين إليها أو المعتنقين الذين تثيرهم أو تجذبهم. يُضاف إلى ذلك أن هذه اللغة الاصطلاحية تريد أن تكون تقنية ودقيقة عن قصد. لماذا؟ لكي تحرّر السامع/ أو القارىء من ظلال المعاني الإجبارية التي يفرضها مباشرة المعجم الراسخ للاعتقاد الارثوذكسي. ومن غير هذه الاستراتيجية التربوية للتحرير، فإن المسلمات اللاهوتية للاعتقاد ما قبل النقدي ... ستُمارس فعلها بصفتها عقبات ابستمولوجية تقف في وجه العملية الحاسمة الهادفة إلى تحييد نقدي للعقل الديني.

إنّ هذا المخطط البياني يتيح لنا أن نقرأ الآية الخامسة من سورة **التوبة** بصفتها وحدة ... صغيرة مدمجة داخل الوحدة المركزية الكبيرة المتمثّلة بحكاية تأسيس الميثاق الذي ... بين الله وآدم (انظر قصة آدم في مواضع متفرّقة من القرآن). وهي حكاية أُستُعيدت ووُضحت من خلال حلقات عديدة مُشكّلة لتاريخ النجاة (تاريخ الشعوب البائدة، أدوار الأنبياء طبقاً للترسيمة العاملية(*) نفسها المعروضة آنفاً).

إن المرسَل إليه الجماعي في مكّة والمدينة يشتمل على معارضين يرفضون الميثاق ... ، فإن النضال ضدهم ضروري لكي يتمّ تحويل رفضهم إلى اعتراف. وهكذا نلتقي ... **بالمسار السردي** المشترك لكل الخطاب القرآني، ثم عبره، لكل الخطاب النبوي. يتمثل هذا المسار في المراحل التالية:

١ ـ الحالة التي ينبغي تحويلها أو تغييرها (أي سحق جميع فئات المعارضين).

٢ ـ بطل العملية (المُرسَل إليه الأول والأنصار).

٣ ـ حلقات الصراع وتقلّباته المختلفة.

٤ ـ الاعتراف أو الحالة المحوَّلة والمغيَّرة (أي انتصار الإسلام).

في ما يخص الآية الخامسة، نلاحظ أن العامل ـ الذات الثاني (أي القائل أو المتكلّم) لا يظهر نحوياً. ولكنه يعود إلى الظهور في الآية التالية القائلة: «وإنْ أحداً من المشركين استجارَكَ فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون». وأما العامل

(*) المقصود بالترسيمة العاملية le schéma actantiel أن الله يبعث نبياً إلى قوم ما، فإما أن يسمعوه ويطيعوه ويؤمنوا بالله الواحد، وبالتالي يحصلوا على النجاة والفوز العظيم في الدار الآخرة، وإما أن يعصوه ويسخروا منه فيبيدهم الله (انظر قصة هود مع عاد وصالح مع ثمود في سورة **الأعراف** مثلاً). وفي أحيان أخرى ـ كما حصل لمحمد ـ ينقسم الناس إلى قسمين: قسم معه، وقسم ضده. ثم يجري الصراع بين الطرفين حتى ينتصر النبي وأصحابه. وهكذا نلاحظ أن هناك عدة عاملين أو فاعلين actant منخرطين في الصراع: العامل **الأول** المهيمن على كل شيء هو بالطبع الله الذي يتدخل أحياناً في التاريخ مباشرةً لنصرة نبيه عندما يكون في وضع حرج؛ العامل **الثاني** هو النبي المُرسَل؛ العامل **الثالث** هو أنصاره الذين صدقوه وآمنوا به؛ العامل **الرابع** هو معارضوه الذين حاربوه. ثم تنتهي الملحمة الدراماتيكية بانتصار طرف الحق على طرف الباطل.

ـ الذات الأول فيمكنه، كما هي الحال هنا، أن يتوجه مباشرةً إلى المُرسَل إليه الجماعي الذي يشتمل بالضرورة على المُرسَل إليه الأول. وهو يتوجّه إليه بأوامر قاطعة من نوع (اقتلوا، خذوهم، احصروهم، اقعدوا لهم كل مرصد!...). وهكذا يتم التأكيد على الوحدة العاملية، أي: (العامل ـ الذات الأول الأعظم) ـ (العامل ـ الذات الثاني) ـ (العامل ـ الذات الثالث)، أو: حزب الحق ـ الخير ـ العدل (تاريخ النجاة) المضاد لحزب الخطأ ـ الشرّ ـ الظلم (ويتمثّل بالمعارضين المشار إليهم عن طريق ضمير الغائب: **هم**). ونُلاحظ أن وصف المعارضين يُخْتَزل إلى إسم واحد: المشركين. فقد جرى رميهم جميعاً وبكل قسوة في ساحة الشر، والسلب، والموت من دون تقديم أي تبرير لهذه الإدانة في السياق المباشر على الأقل. في الواقع، إن كلّية الخطاب القرآني المُعطاة من أجل الاستبطان والعيش بصفتها الكلام الموحى هي التي تقدّم التبرير وأكثر. هناك فئتان اجتماعيتان وقانونيتان (المؤمنون ضد المشركين) تتراءيان خلف الأدوار المُدْرَكة على مستوى المُفْصَلة النحوية أو التركيب النحوي.

أما القيمة المميّزة للسورة برمتها فهي **التوبة**، ونعلم أنها تشكّل، بحسب التراث، أحد عناوين السورة. أما العنوان الآخر فهو **براءة** (تُعرف السورة أيضاً بسورة **براءة**). وهي التي تقرر مصير المعارضين عن طريق تصنيفهم في جهة النجاة/ أو في جهة الهلاك الأبدي، في جهة الثواب/ أو في جهة العقاب، في جهة الحياة/ أو في جهة الموت، في ما يخصّ السجل الديني. كما وتقرر مصيرهم في جهة الحرية/ أو الاستعباد في ما يخصّ أهل الكتاب (انظر الآية رقم ٢٩ في ما يخصّ دفع الجزية)؛ في جهة الاندماج الاجتماعي/ أو النبذ والإقصاء، في جهة الشرف/ أو العار، في جهة الانتصار/ أو الهزيمة، في ما يخص السجل الاجتماعي.

ولكن هنا، كما في أي مكان آخر من الخطاب القرآني، فإن الرهان الديني هو الذي يشتغل أو يمارس دوره بصفته **ديكتاتورية النهاية أو الغاية النهائية التي لا غاية بعدها**. وهكذا نرى بوضوح كيف ترتسم في الصيغة الأمرية الإيعازية والمعيارية والقاطعة للخطاب أولى المسارات نحو ما سيصبح التشكيل المنتظم والمتراصّ للعقائد الارثوذكسية، والشيفرات القانونية الموضوعة في خدمة السلطة السياسية المركزية. ولكن سرعان ما انتقلنا من **ديكتاتورية الغاية النهائية التي لا غاية بعدها** إلى **ديكتاتورية الغاية السياسية** في ظل الخلفاء، والأئمة، والسلاطين، والأمراء، ثم اليوم القادة «الرؤساء». نقول ذلك ونحن نعلم أن الخطاب القرآني كان يقدم الغاية النهائية بصفتها دينية أولاً، ثم دنيوية بشكل ثانوي. إن كل العلوم الدينية التي انتشرت وتطوّرت في السياقات السياسية منذ عهد السلالة الأموية زادت من أهمية التلقّي الديني للخطاب القرآني عن طريق التخفيض من أهمية الغائية الاجتماعية والسياسية، وتصغيرها وسحبها في اتجاه ما هو سلبي.

ولكي نبيّن بشكل أفضل كيف أن نص سورة **التوبة** يُساعدنا على الفهم الأكثر دقة

.ـحة لطريقة التمفصل ما بين الغائية الاجتماعية ـ السياسية، والغائية الدينية المحدَّدة على ــ انها البحث عن النجاة الأبدية، فإنه يكفي أن نوضح المضامين **الحقيقية** للمفردات أو ــمعجم اللغوي المستخدم فيها. وهي مفردات تنتظم على هيئة حلقات معنوية تدور حول ــفهوم المركزي لـ«التوبة». إليكم على سبيل الإشارة جردة مختصرة لهذه المفردات. وهي حـ. تعطينا فكرةً عما أدعوه بالحلقات أو التمركزات المعنوية:

١ ـ مؤمنون/ كافرون، فاسقون، قوم لا يعلمون.

٢ ـ صلاة، زكاة، صدقة، قربات/ جزية، مغرم.

٣ ـ مسجد حرام، بيت الله، مسجد الله/ مسجد ضرار.

٤ ـ أمر الله، الله غفور، رحيم، توَّاب، كلام الله، سبيل الله، رضوان.

٥ ـ الأشهر الحرم، نسيء، كل عام مرّة أو مرتين.

٦ ـ اليوم الآخر، جنة، درجة عند الله، نجس، نار، خزي، فوز، طهارة.

٧ ـ تجارة، كنز، ذهب، فضة، أموال، أولاد، إخوان، أزواج، عشيرة، فتنة، قعد/ حـ ج، جاهد، نفر، نير، جنود الله، سكينة.

٨ ـ أغنياء، أولو الطَوْل، المعذَّرون من الأعراب، سخر، استهزأ، المهاجرون، ـصـار، الذين تابعوهم بإحسان.

٩ ـ سيء، خسر، حبطت أعمالهم، عدو، قتل، حارب، أخذ، غلظة/ عمل ـ ـح، طاعة، حدود الله، براءة، عهد، استجار/ أولياء، نور الله، الهدى، دين الحق، ـين القيّم، عالم الغيب والشهادة، رب العرش العظيم[1].

يُمكننا أن نطيل هذه اللائحة ونصنّف، طبقاً للتمركزات المعنوية، كل المعجم اللفظي ـسورة. ولكن الوحدات (أو الكلمات) المذكورة تكفي لتوضيح مشاكل التفسير، وآليّات ـتج المعنى. وبشكل عام، فإن المعجم اللفظي للسورة وأسلوبها يظلاّن على مستوى تعيين الحرفي والفهم المباشر. ولا نلاحظ وجود مجازات حيّة عديدة، بل على العكس إن عـدها قليل جداً. وأقصد بالمجازات الحيّة الإبداعات المعنوية المتكررة جداً في الأنماط لأخرى من الخطاب القرآني: كالنمط السردي، والنمط الحِكمي، والنمط التسبيحي أو ـترتيلي، والنمط الكاشف أو الكشفي. أما هنا، أي في سورة **التوبة**، فنجد إشارات محدّدة عن الزمان، والمكان، والفئات الاجتماعية المحسوسة (كيوم حنين، ومسجد ضرار،

---

(١) في ما يخصّ ترجمة كل هذه المصطلحات العربية القرآنية إلى اللغة الفرنسية والاطلاع على شروحات أولى لها، شروحات مطبوعة أكثر مما يلزم بطابع اللاهوت التبسيطي، انظر الكتاب التالي لحمزة بو بكر (بالفرنسية): **القرآن ـ ترجمة جديدة وشروحات**: H. Boubakeur: *Le Coran. Traduction nouvelle et commentaires*, Paris, Fayard/ Denoël, 1972.

والمسجد الحرام، وأولو الطَّول، والأعراب، إلخ..). وكذلك الأمر في ما يخص المنافسات المحاكاتية (أو المزايدات) المندفعة بين الفئات المتنافسة على الرهانات الرمزية للسلطة، فقد عُبِّر عنها بوضوح من خلال التضاد الكائن بين المسجد الضارّ والكافر (مسجد ضرار)، والمسجد المقدس (المسجد الحرام). كما وعُبِّر عنها من خلال التعارض الكائن بين التقويم الوثني المُتَلاعَب به (نسيء)،/ وبين التقويم المؤسَّس من قبل الله (يوم خلق السماوات والأرض). وكذلك عُبِّر عنها من خلال التضاد الكائن بين الزكاة التي يقدّمها الإنسان للتقرّب من الله (أي صدقة، أو قُرُبات)،/ وبين الضريبة المذلّة (مَغْرَم، جزية)، وكذلك بين العهد المُتقيَّد به على غرار الميثاق،/ والعهد المنكوث به لأسباب مادّية أو لغايات منفعية.

إن هذه المتضادات تدخل في الجدلية الأكثر عمومية والهادفة إلى تشكيل الذات بالمعنى القوي للكلمة (ويُقابل ذلك أو يعادله ذلك التضامن العاملي بين أنا ـ أنتَ ـ أنتم). كما وتؤدي إلى تشكيل الآخر بالمعنى القوي أو المطلق للكلمة (أي: هم). وهذه الجدلية هي في البداية اجتماعية ـ سياسية، ولكنها سرعان ما تتحوّل إلى تركيبة سيميائية ومعنوية ذات قدرة كبيرة على التصعيد والتسامي والتقديس والتجذير الانطولوجي. أقصد تسامي الواقع المعاش العادي لمختلف الفرقاء المتصارعين المقصودين في الخطاب وإضفاء القدسية والانطولوجيا عليهم. وهكذا يحصل الانتقال المستمر من السيرورة الاجتماعية ـ التاريخية **المُعاشة** إلى العبارات النموذجية والمثالية المتعالية ذات الأهمية التحريكية للوجود (أعني تلك التي تحدّد للوجود البشري أهدافاً مثالية لكي يتمّ التوصل إليها). إن هذا الانتقال هو الذي سيؤمِّن للخطاب القرآني قُدرةً لا تنفد على التكرُّر في حالات اجتماعية ـ تاريخية مُشابهة لتلك التي كانت في أصل بلورته الأولى (أو سبب بلورته لأول مرة). وهنا بالضبط تكمن القوة الكشفية أو الكاشفة للخطاب النبوي. فهذه الوظيفة الكشفية التي يُمكن القبض عليها أو تلمّسها في الآليّات اللغوية للخطاب ٱستُخدِمت فيما بعد كقاعدة محسوسة للبلورة اللاهوتية لمفهوم الوحي. وكانت الأدبيات التي كُتِبت عن **الإعجاز**، أي عن المكانة اللغوية التي لا تُضَاهَى للخطاب القرآني، قد شعرت حَدْسياً بهذه الوظيفة الكاشفة، ولكنها جعلت منها موضوعاً تبجيلياً أكثر مما اتخذتها كمادة للتفحّص اللغوي الدقيق والمنتظم.

بعد أن وصلنا في التحليل إلى هذا المستوى، فإنه يتعيّن علينا أن ندقّق بشكل أكثر (أو نعدّل قليلاً) من المخطط البياني الموضَّح سابقاً. فالذات الكبرى التي كانت في طور الانبثاق والتشكُّل والتي كانت حريصة، لأول وهلة، على أن تضمن أمانها الاجتماعي والسياسي، كانت لا تزال تضم بين أعضائها أشخاصاً غير موثوقين. وهم الذين دعاهم القرآن بـ **المنافقين والفاسقين**. واتهمهم بأنهم يزرعون الفتنة، ويشعرون سراً بالفرح عندما يتعرّض البطل المحوّل أو المغيِّر (أي الرسول) إلى بعض النكسات أو الهزائم. وهم الذين

ينتظرون الفرصة السانحة أو المؤاتية لكي يعودوا إلى الذات السابقة، ذاتهم الأولى. ونقصد بـ التضامنات العشائرية والقبلية ضمن إطار الشرك أو تعددية الآلهة، أي قبل فرض **التوبة** المعاشة وكأنها استسلام للجماعة المنتصرة أكثر مما هو تحوّل مخلص وصادق إلى دين جديد (وهنا يشير القرآن إلى الفرق بين **أسلم** و**آمن**، وذلك في الآية الرابعة عشرة من سورة **الحجرات**: «قالت الأعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الايمان في قلوبكم..»).

هكذا نستطيع الآن أن نلمح القيمة المزدوجة **للتوبة**. ففي السيرورة الاجتماعية ـ التاريخية التي تحيل اليها **في الأصل**، نلاحظ أنها تتمثّل أساساً في الاستسلام من دون شروط، أقصد: استسلام المعارضين. أو قلْ إنها تعني في أحسن الظروف عقد «سلام الشجعان» الذي يتيح لمعارضيّ الأمس أن يصبحوا مناضلين متحمسين من أجل الانتصار المطلق للذات الكبرى والمثالية. وعلامات **الاستسلام** تتجلى أولاً في ممارسة الشخص للصلاة والزكاة الشرعية (أي الصدقة). وهما عملان يقدمهما القرآن على أساس أنهما عملان دينيين. ولكن لا يغيب عن أنظارنا أن لهما وظيفة حاسمة من حيث الدمج الاجتماعي والسياسي للفرد. فعندما يصلّي المرء علنياً وراء النبي أو مع مجموعة من المسلمين، أو عندما يدفع ضريبة تغير اسمها لكي تصبح **صدقة** أو **زكاة** بدلاً من **مَغرم**، فإن عمله هذا يكتسب أهمية دينية في الوقت الذي يؤدي فيه الوظيفة الاجتماعية ـ السياسية نفسها. إن ذلك يعني كسر العصبيات أو التضامنات التقليدية، والتخلّي عن الآباء، والزوجات، والأطفال، من أجل الانضمام إلى الجماعة الجديدة. وهذا ما يفسِّر لنا سبب رفض البدو أن ينخرطوا في **الجهاد** الذي قُدِّم لهم على أساس أنه نضال في سبيل الله. ولكنه كان في الواقع يمارس دوره طبقاً للمجريات المعتادة للصراع الذي قد يندلع بين الفئات الاجتماعية من كل الأحجام والأشكال. فمجريات الجهاد أو أساليبه كانت هي نفسها مجريات وأساليب هذه الصراعات أو الحروب السابقة على الإسلام. فقد أستخدم، مثلها، أسلوب الحصار، ونصب الكمائن، والقتل، والأسر، وأخذ الغنيمة. وكانت له نفس غايتها، أي التوصل إلى السلطة، ثم التوسّع وترسيخ الدولة. ونقصد بالفئات الاجتماعية من كل الأحجام والأشكال: العشائر والقبائل العربية، وذلك بانتظار أن توسّع الفتوحات تلك الظاهرة لكي تشمل، مع الرهانات عينها، شعوباً عديدة.

إنّ العامل ـ الذات ـ المُرسِل ـ المُرسَل إليه الأعظم هو الذي يحدّد الأدوار والمكانات، وهو الذي يقرّر ما إذا كان ينبغي دمج أو رفض الأفراد و المجموعات المختلفة في الفئة الظافرة الجديدة. وهو يُقرّر ذلك انطلاقاً من تحديد مثالي **للتوبة**، حيث نرى وجهيها الديني والدنيوي كليهما(*).

(*) بمعنى أن **التوبة** تعني الخضوع للسلطة الجديدة سياسياً، والخضوع لله دينياً. وبالتالي فهو خضوع مزدوج: =

إليكم الآن وجه المؤمنين أو صورتهم كما يحدّدها الخطاب القرآني: «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المُنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إنّ الله عزيز حكيم. وَعَدَ الله المؤمنين والمؤمنات جناتٍ تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيّبة في جنات عدن ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم» (سورة **التوبة**، الآيتان: ٧١ ـ ٧٢).

إنّ المؤمنين والمؤمنات هم ـ أو كانون في البداية ـ كناية عن فئة إجتماعية محدَّدة أولاً من قِبَلِ العصبية التضامنية التي يدينون بها لبعضهم البعض. وكانوا يشتركون في نفس الخضوع أو الولاء للسلطة، أي للنبي. وهذه السلطة كانت قد خُلِعت عليها المشروعية من قِبَلِ سيادة عليا هي: الله. وكانوا يمتلكون معرفة واضحة عن الخير والشرّ لأنهم يستطيعون أن يأمروا بالأول وينهوا عن الثاني. وكانوا مرتبطين بالله عن طريق عهد أو ميثاق. ماذا يقول هذا العهد؟ إنه يقضي بأن يقدّموا الطاعة لله ورسوله مقابل حصولهم على النجاة بأرواحهم في الدار الآخرة. ويُمهَّد لهذه النجاة بنصرهم على هذه الأرض (بمعنى أن الله يمهّد لنجاتهم في الآخرة بنجاة عاجلة في الدُنيا. فهو الذي ينجيّهم وينصرهم على أعدائهم).

إنّ الوجه الديني **للتوبة** عبارة عن مجموعة الصور والتصوّرات التي تشكّل أو تنظّم مخيالاً كونياً أو عالمياً. فهناك أنهارٌ تجري، ومنازل رائعة وسط حدائق أو جنّات يستحيل علينا أن نحدد موقعها أو أن نموضعها في زماننا ومكاننا المحسوسين. ورِضَى الله الذي يُوعَدون به أيضاً لا يتجسّد عملياً إلاّ ضمن مقياس أنه يحظى بوساطة رضى النبي والجماعة بأسرها. وهكذا نلتقي بالوجه الدنيوي والعملي **للتوبة**. ونقصد به إطاعة سلطة راسخة، أو إطاعة أحكام أخلاقية وقانونية وثقافية مقبولة من قِبَلِ أعضاء الجماعة إلى حد كبير، لا سيما وأنهم هم منتجوها الفعليون وناشروها. والتوبة المحدَّدة على هذا النحو كانت تمثّل على مدار التاريخ الإسلامي العملية الحاسمة والممّر الاجباري لكي يعيدوا دمج مسلم منحرف داخل الجماعة (أقصد داخل طائفة المسلمين). وهذا ما حصل للمفكر الحنبلي ابن عقيل الذي أُخضع للاختبار الشعائري للتوبة العلنية، وذلك لكي يتراجع عن المواقف المنحرفة التي اتُّهِم بها(*).

= ديني ودنيوي. إنه خضوع كامل، مطلق، يشمل الدنيا والآخرة. يقول النص: «وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً عسى الله أن يتوب عليهم إنّ الله غفور رحيم. خذْ من أموالهم صدقة تطهّرهم وتزكّيهم بها وصلّ عليهم إن صلواتك سكنٌ لهم والله سميع عليم. ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وأنّ الله هو التّواب الرحيم» [سورة **التوبة**، الآيات ١٠٢ ـ ١٠٤].

(*) هذا يعني أن التوبة القرآنية تحولت إلى نموذج أعلى paradigme يتجاوز الأزمنة ويخترق العصور. والدليل على ذلك أنه كلما أخطأ مسلم أو انحرف عن قصد أو غير قصد فإنه لا ينجو بجلده إلاّ عن طريق تقديم توبة علنية على رؤوس الأشهاد. وهذا بالضبط ما حصل للمفكّر الحنبلي ابن =

إنّ السيادة العليا التي تحدّد وتنظِّم الذات الكبرى (أو الهوية) هي نفسها التي تحدد أيضاً الآخر المختلف في المطلق، أي «أولئك الذين لا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله»، كما تقول الآية التاسعة والعشرون من سورة **التوبة**. وهكذا نجد أن الأمر يتعلّق فعلاً بالدمج الاجتماعي والثقافي، بل ويمكن القول بالدمج السيميائي أو الدلالي إذا ما فكّرنا في العلامات الخارجية للطاعة أو لتقديم الطاعة. وهذا الدمج يتمّ عن طريق الأحكام الاخلاقية ـ الفقهية والتصرّفات الطقسية ـ الشعائرية التي تحدّد مجال الحلال ومجال الحرام. إنّ جميع ذرى الوجود قد أصبحت معنية بهذا الضبط التنظيمي. فهناك الطاهر/ والنجس أو الرجس، وهناك المقدس/ والدنيوي، أو المسجد الحرام/ ومسجد ضرار، أو أشهر حرم/ عام، وهناك المعنى/ والقوة، الغنى/ والفقر، الاستقامة/ والضلالة، العدالة/ والظلم، الصحّ/ والخطأ، الأرض/ والسماوات. . إلخ. ولم تحدد أيٌّ من هذه الذرى بذاتها ولذاتها، أي بطريقة مستقلّة. فكل ذروة من هذه الذرى تفترض وجود الأخريات مع المحافظة على المراتبية الهرمية المقدسة أو التي يتعذّر مسُّها. وهذه المراتبية تتمثّل في: الله بكل صفاته، ثم النبي المبلِّغ أو المبشِّر، أو الوسيط، أو القائد، ثم المؤمنين المستفيدين من نِعَم الله والطائعين الشاكرين. وهذه هي ثلاثة مستويات من التجلّي، وهي تتوافق مع ثلاثة أدوار متمايزة يقوم بها العامل ـ الذات ـ المُرسِل ـ المرسَل إليه الأعظم. فهو يملأ بحضوره قدر المخلوقات وكل الخليقة (إذا ما استخدمنا لغةً دنيويةً قُلنا: يملأ العالَم، والبشر، وتاريخهم). والكلّ يتلاقى في «دين الحقيقة المطلقة»، أو «دين الحق»، أو «الدين القويم»، أي: **الإسلام**. وهو ـ أي الإسلام ـ مرتبطٌ بنفس نظام ظلال المعاني المتولّدة عن **التوبة**(*). وبهذا المعنى، فإن الإسلام يُمثّل آخر نسخة عن الدين المقبول من قِبَلِ الله، أو الذي رضي به للبشر، كل البشر.

إن الفقرة السابقة ليست كافية. لماذا؟ لأننا إذ نستخدم مباشرةً مفردات المعجم القرآني، فإننا نتخلّى عن اللّغة الواصفة التفكيكية لعلم العلامات السيميائية لكي نعيد إدخال

= عقيل، كما يذكر أركون. فقد كان عقلانياً قريباً من المعتزلة والمتصوّفة قبل أن يعتنق المذهب الحنبلي تحت الضغط والتخويف. وقد اضُطر لإعلان **التوبة** والتراجع عن كتاباته السابقة وأفكاره التي اعتبرت منحرفة من قِبَلِ الحنابلة الذين كانوا أقوياء جداً في بغداد آنذاك. عاش في الفترة السلجوقية بين عامي ١٠٤٠ و١١١٩م.

(*) المقصود بظلال المعاني Connotations المعاني الحافّة التي تحيط بكلمة «التوبة»، أي جميع القيم المرتبطة بها، والتي كانت سورة **التوبة** قد فصَّلتها ووضّحتها طبقاً للآية التالية: «التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشّر المؤمنين» (الآية ١١٢). نُلاحظ أن أركون يصرّ على استخدام مصطلحات ألسنية وليس لاهوتية لوصف كيفية تولّد المعنى في النصّ القرآني.

جميع التحديدات اللاهوتية المتراكمة عن طريق قرون متطاولة من استخدام هذا المعجم والدوران حوله وتأويله. ينبغي ألا ننسى أن لهذا المعجم اللفظي تاريخاً سوف يمّحي أو يتلاشى تدريجياً عن أنظار المؤمنين كُلما راحت الذاكرة الثقافية الجماعية تتولّد أو تتشكّل عن طريق أدبيات مهمومة بالتحوير الديني للتاريخ الدنيوي وتحويله إلى لحظة تدشينية عظمى أو مقدسة (وهي اللحظة المعبَّر عنها بنزول الوحي القرآني). قُلتُ مهمومة بذلك أكثر مما هي مهمومة أو مهتمة بكتابة التاريخ الفعلي للماضي أو بالتعبير الدقيق عن الحقيقة المُعاشة للماضي. وهكذا راحت جميع كتب التاريخ الإسلامي تندرج داخل جدران حكاية تأطيرية كبيرة ذات جوهر أسطوري ولاهوتي[١].

إنّ وجهة النظر هذه تتخذ أهمية حاسمة كما أشرت إلى ذلك في مكان آخر. لماذا؟ لأنها هي وحدها التي تجبرنا على الربط بين مختلف أنواع المنهجيات التحليلية. وهكذا نطبّق التحليل الألسني، والتحليل السيميائي الدلالي، والتحليل التاريخي، والتحليل الاجتماعي أو السوسيولوجي، والتحليل الانتربولوجي، والتحليل الفلسفي. **وعلى هذا النحو نُحرِّر المجال أو نُفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية، ولكن من دون أن نعزلها أبداً عن الظواهر الأخرى المشكّلة للواقع الاجتماعي - التاريخي الكلّي.**

إننا نجد في سورة **التوبة**، كما في مقاطع أخرى عديدة من القرآن، مفاهيم من نوع: «دين الحق» أو «الدين القويم» أو «الإسلام»، منخرطة في الجدلية الاجتماعية المحرَّكة من قِبَل فاعلين ذوي آفاق معنوية ومصالح مباشرة متغايرة. فهم، أي الفاعلون الاجتماعيون، يقومون بالمزايدة على نفس رهانات الحقيقة والنجاة المُدَافَع عنها من قبل فئات أخرى منافسة. ونقصد بهم: اليهود، والمسيحيين، والمشركين، والكفّار، والمنافقين. ومعلوم أن أسماءهم مطبوعة أو متأثرة باستراتيجية الدمج أو النَبْذ، وذلك طبقاً لتجاربهم مع النداء الذي يدعوهم لإعلان التوبة أم لا. ونلاحظ أن مفهوم الله الواحد مُبَلْوَر ليس من أجل مضامينه الخاصة، وإنما أولاً وقبل كل شيء من أجل تسفيه طريقة استخدامه من قِبَلِ أهل الكتاب. تقول السورة: «وقالت اليهود عُزَيرٌ ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يُضاهئون قول الذين كفروا من قَبْلُ قاتلهم الله أنّى يؤفكون» (الآية ٣٠).

(١) لقد صدرت مؤخراً كُتبٌ عديدة تبيّن لنا كيف أن العلوم الدينية كانت قد شكّلت الفضاء الأسطوري (أو المثالي). وهو فضاء يُسْقِط كل التاريخ الدنيوي على اللحظة التدشينية العليا للنبوّة من أجل أن يحذف في كل مرة الأخطاء والانحرافات (الحاصلة بالضرورة داخل المسار التاريخي) ويرميها خارج ما يدعوه الخطاب الإسلاموي (أو الأصولي) المعاصر بالإسلام الصحيح أو الأصالة. انظر بهذا الصدد تحليلات الباحث أوري روبان: **عين الشاهد: حياة محمد كما رؤيت من قبل المسلمين الأوائل. تحليل نصّي**: Uri Rubin: *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims. A Textual Analysis*, Princeton, 1995.

نلاحظ هنا أن المناقشة تدور حول ذروة السيادة العليا التي تؤسِّس مشروعية سلطة ـنبي والمؤمنين. ونلاحظ أيضاً أن اليهود والمسيحيين مُطالبون بالتراجع عن أخطائهم (أي ـن يتوبوا) تماماً كالمشركين. فالسلطة أو السيادة العليا لا ينبغي بعد الآن فصاعداً أن تنتمي ـلا إلى الله (المُعاد تحديده بشكل صحيح من قِبَلِ العامل ـ الذات الأعظم المرسِّخ للميثاق ـجديد)، ثم إلى النبي (الذي كان في طور خوض المعركة على كافة الجبهات: من عسكرية، وسياسية، وثقافية، ورمزية[*]. وهذا هو معنى الجهاد المنقذ الذي دُعي إليه ـمؤمنون والذي يرفضه المتقاعسون، والمترددون، والحانثون بوعدهم). أما **المؤمنون** ـنفسم، فهم موزّعون على مراتب متفاوتة هرمياً من حيث الأهمية وذلك طبقاً لتاريخ ـخراطهم في «الجهاد في سبيل الله». فالذين انخرطوا في وقت مبكر أفضل من الذين ـخرطوا في وقت متأخر. وهذا الجهاد سوف يستمر على هيئة أشكال عديدة، وسوف يُقنَّن ـو يُقولَب من قِبَلِ الفقهاء الذين سيرسمون الحدود الفاصلة دينياً وسياسياً بين دار الإسلام/ ودار الحرب.

نُلاحظ أن عبارات من نوع «قال الله تعالى» أو «قال تعالى» تستهلّ كل محاجّات ـسيادة والهيبة من أجل تسوية الخلافات بين نفس الفئات المتنافسة أو المتصارعة ـو المستهدفة في سورة **التوبة**. وهكذا نرى كيف أن اللجوء الى المشروطيات الإجتماعية ـو التاريخية التي أحاطت بالخطاب القرآني يُجبرنا على تعرية عمليتين أساسيتين من عمليات ـكل خطاب إيديولوجي. فلكي يجعل هذا الخطاب الغاية أو بالأحرى الغائية المقترحة على ـالفاعلين الاجتماعيين **مُطلقة**، فإنه يلجأ إلى جعل وسيط هذه الغائية **مُطلقاً** (وهو هنا دين ـالحق الملقَّن والمقبول من قِبَلِ الله الحقيقي).

إن هذه العملية المتمثّلة باضفاء السمة الإطلاقية على الغائية المثلى سوف تشهد ـنحرافاً إيديولوجياً سرياً أو خفياً عندما تُنقَل الوظائف المُضطَلع بها نحوياً، وسيميائياً، وتاريخياً من قِبَلِ العامِلَيْن المدعوين: الله ورسوله، إلى الوسطاء البشريين ويضطلعون بها فعلاً. وأقصد بالوسطاء البشريين هنا جميع الفقهاء، والمفسِّرين، والمؤرِّخين القدامى، والقضاة. فهؤلاء هم الذين سينخرطون في تفسير «كلام الله»، والتعليق عليه، وتكبيره وتوسيعه إلى ما لا نهاية، وذلك تحت تأثير الضغوط المتغيّرة للسياقات التاريخية، والثقافية، والاجتماعية، ثم في ما وراءها تحت تأثير ديمومة ظلال المعاني **الإجبارية**،

(*) النبي لم ينتصر عسكرياً فقط على أهل مكة، وإنما انتصر أيضاً رمزياً، أي فكرياً وعقائدياً. فقد أحلّ الدين الجديد (الإسلام) محل الدين العربي الذي كان سائداً آنذاك. وأما في ما يخصّ الجهاد، فإننا نحيل القارىء إلى الكتاب الذي أصدره ألفريد مورابيا بعنوان: **الجهاد في الإسلام القروسطي** (وهو بالأصل أطروحة دكتوراه): Alfred Morabia: *Le Gihad dans l'Islam médiéval*, Paris, Albin Michel, 1993.

والإكراهات النحوية والسيميائية للخطاب القرآني المتلوّ شفهياً والمقروء دائماً[١]. ويُمكننا أن نتحدث هنا عن حصول محو أو **طمس تاريخي** للعامل ـ الذات ـ المَرسِل الأول والأعظم. كيف؟ عن طريق تعرّض صورته في مخيال المؤمنين لتحوّلات مستمرة يُمكن للمؤرّخ التحليلي وحده أن يحدّدها ويوضّحها بشكل موضوعي. فعلى مستوى اللحظة القرآنية نُلاحظ أن «الله» مُقدَّم على نحوٍ لكي يُدْرَك أو يُتَصوَّر بصفته فاعلاً موجوداً دائماً في الحياة اليومية للنبي وللمؤمنين. وهذا ما يدلّ عليه تكرر كلمة «الله» وصفاته باعتباره الفاعل النحوي للأفعال بشكل كثيف جداً في القرآن، هذا في حين أن كلمة «الإسلام» لا تتكرر إلاّ سبع مرات فقط[٢]. ولكن في الخطاب الإسلامي المعاصر تنعكس الأمور بشكل مذهل حقاً، وذلك لمصلحة كلمة «إسلام» التي أصبحت كالجراب تتسع لكل شيء ويضعون فيها كل شيء. وهذا الخطاب الإسلامي المعاصر تمّ تضخيمه من قبل المعلّقين السياسيين أو كتّاب المقالات السريعة والصحفية في الغرب. وهذا يعني أن مفهوم الله كما تمّت بلورته في القرآن لن يفلت من عمل التاريخ أو تأثير التاريخ على الوعي الديني والحياة الدينية. وهذه بدهية أخرى تنتج عن قراءتنا لسورة **التوبة**، ولكن الخطاب الإسلامي الارثوذكسي يستمر في الإبقاء عليها داخل دائرة اللامفكَّر فيه.

إن مسألة الوساطة مُعْتَرف بها، ولكن لم يُفكَّر بها قط بشكل صحيح أو مطابق من قِبَلِ جميع الارثوذكسيات المتولّدة عن الايديولوجيات الكبرى التي حوّلت التاريخ أو غيَّرت وجه التاريخ. كل تراث الفكر التوحيدي يعترف بوساطة الأنبياء، ثم وساطة رجال الدين «المأذونين» من أجل تحيين أو تجسيد كلام الله الموحى. ولكن هذا الاعتراف يظلّ على مستوى التشخيص التصوّري من أجل الإيمان، أو لنقلْ بشكل أفضل، من أجل المخيال الديني الذي لا ينفصل عن المخيال الاجتماعي. ولهذا السبب نقول إنّ الباحثين انخرطوا في التأملات التجريدية عن علم النبوّة أكثر مما انخرطوا في الدراسة الوضعية أو الواقعية لكلتا الذروتين اللتين تلعبان دور الوساطة بالنسبة لكل الوجود البشري. ونقصد بهما: ذروة **اللغة** في مختلف أنماط تحقّقها أو تحقيقها للفكر (انظر المناخات السيميائية)، كما نقصد ذروة العامل **الاجتماعي ـ التاريخي** حيث يواصل التاريخ عمله أو تأثيره بالتفاعل مع عمل الروح أو الفكر.

---

(١) إن الجانب النحوي من الخطاب القرآني كان هو الذي حظي باهتمام التفسير الإسلامي التقليدي أكثر من غيره. ولكن حتى هنا نلاحظ أن ضغط المسلّمات اللاهوتية يفعل فعله أو يظهر مفعوله. نقول ذلك ونحن نعلم كيف أن قراءات القرآن كانت قد «شُذِّبت» أو تم التقريب والمواءمة بينها بشكل تدريجي. ونقصد بذلك أنهم غربلوها ونخلوها واختاروا منها بعض العناصر وحذفوا بعضها الآخر من أجل التوصل إلى إجماع «أرثوذكسي».

(٢) انظر مقالتي بعنوان «الإسلام»، الواردة في **الموسوعة القرآنية** المذكورة آنفاً.

إنني لا أزعم أن التراث التفسيري واللاهوتي قد أهمل كلّياً هاتين الذروتين الوسائطيّتين، إلاّ أنه عاملهما بواسطة أنماط المعقولية الخاصّة بالفكر الجوهراني، الذاتي، الشيئي، الحَرْفي، العاجز عن هضم جدلية المثلثات المفهومية المحدّدة سابقاً. ففي تاريخه الكوني، كما في تفسيره للقرآن، نلاحظ أن الطبري ينقل كل الحكايات التأطيرية[1] المستلهمة من الرؤيا الاسطورية، أو من التقويّة الورعة للنبي من أجل أن يموضع، تاريخياً»، كل آية. فلم تخلق **الأخبار** فقط وهم الكشف التاريخي عن أسباب النزول، وإنما جعلت أيضاً من الصعب التوصّل إلى الوضع الاجتماعي - التاريخي في وظيفته الوسائطية الأولية. لماذا؟ لأن الحدث الأكثر عادية أو ابتذالاً غالباً ما يحوَّر ويحوَّل إلى عمل معجز، أو درس نموذجي أعلى، أو مقولة لاهوتية - فقهية.

كنا قد بيّنا كيف أن القراءة الحديثة لا ينبغي بعد الآن أن تحذف بشكل تعسفي أو عشوائي الحكايات الاسطورية كما فعل العقل الوضعي لزمن طويل بالنسبة لما دعاه بالأكاذيب، والخرافات، أو الحكايات الشعبية. وإنما ينبغي علينا أن ندمج هذه المادة بصفتها موضوعاً يقوم علم النفس التاريخي بدراسته. وذلك من أجل أخذ العلم بتاريخية العقل، والخيال، والذاكرة الجماعية. ينبغي أن نعلم أن جميع القراءات المؤمنة تغني المراجع الوثائقية التي يحتاجها المؤلّف من أجل الإلمام بالانتربولوجيا الدينية الخاصة بأي سياق إجتماعي - تاريخي. ويُمكن القول بهذا الصدد إنّ الخطاب القرآني يُمارس قراءة ضمنية لذلك التراث الطويل الذي يمثّله تاريخ النجاة بالنسبة لأهل الكتاب. ولكنه يضيف إليه ديناميكيته الخلاّقة الخاصّة عن طريق إعادة تنقيح أو تعديل الرمزانية التحتية المتضمَّنة في هذا التراث. ولكي يفعل ذلك، فإنه يبني عن طريق لمسات أو تعديلات متتالية المكانة الروحية للنبي - الرسول الذي يُسهم في التغيير النهائي والأخير للميثاق. ففي مرّات عديدة يطلب من هذا النبي (أي من محمد) ألا ينبهر أو يخاف من ثروة المعارضين له أو غناهم، أو من كثرة أولادهم(*). وعندئذ يقوم الخطاب القرآني بإجراء نوع من التسامي أو التصعيد على الفعل المحوِّل أو المغيِّر للتاريخ. يقول القرآن: «وما لكم من دون الله من وليّ ولا نصير» (الآية ١١٦)، ثم: «لا يُصيبهم ظمأ ولا نصبٌ ولا مَخْمَصةٌ» (الآية ١٢٠). ثم عندما يشعر النبي باليأس، ينبغي له أن يفهم ما يلي: «فإنْ تولّوا فقُلْ حسبي الله لا إله إلاّ هو عليه توكلت

---

(١) في ما يخصّ مفهوم الحكاية التأطيرية، أي التي تؤطّر للموضوع أو تمهّد له، فينبغي القول بأنه مستمد من النقد الأدبي. وقد استُخدم بشكل خاص من أجل دراسة حكايات **ألف ليلة وليلة**. ولكنّي استخدمته أيضاً في دراسة سورة **الكهف** الواردة في هذا الكتاب. وقد استخدمته لأول مرة في كتابي: **قراءات في القرآن**، مرجع مذكور سابقاً.

(*) الآية التي يشير إليها أركون هنا هي التالية: «فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم إنما يريد الله ليعذّبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون» [الآية ٥٥]. وفيما بعد تقول الآية (٧٣): «يا أيها النبي جاهد الكفّار والمنافقين وأغلظ عليهم ومأواهم جهنم وبئس المصير».

وهو ربّ العرش العظيم» (الآية ١٢٩).

كُلّ مؤمن سوف يحاول أن يستملك مضامين الأمل وآفاقه التي فتحتها له هذه الآية. وهنا تكمن ميزة أو فرادة القراءة الإيمانية الوجودية للقرآن. وذلك لأن صياغته اللغوية تلبّي بالضبط أمل المؤمنين هذا من أجل بعث الرجاء إلى ما لا نهاية في حالات الهلع، والمحن، واضطراب حبل الأمن أو انعدامه، ثم بشكل يتعذّر تجاوزه أمام الموت المحتَّم. فالمسلمون يرافقون الميت مثلاً أياً تكن مرتبته الاجتماعية أثناء حياته وهم يرددون: «إنّا لله وإنّا إليه راجعون». صحيح أن التلاوة الشعائرية لهذه الآية لا تعني بالضرورة أن كل مسلم قد استبطن مضمونها. ولكن العبارة تتيح لنا أن نقيس إلى أي مدى نسينا فيه هذا التفكير التأملي والمتماسك حقاً في ما يخصّ الموت. فقد هجر هذا التفكير ثقافتنا الحديثة القائمة على عدم الاعتقاد أو عدم الايمان (في نظام الحداثة لا توجد إلاّ حياة واحدة هي التي نعيشها. وبالتالي فالموت يشكل قطيعة عدمية ونهائية لأنه لا توجد حياة بعد الموت. . .).

وإذا كنا نجد في إطار سورة **التوبة** إيعازات تعبّر بالأحرى عن موقف قوة لدى البطل المغيِّر أو المحوِّل، فذلك لأن مكّة كانت قد فُتِحت وأصبح أمن الطائفة مضموناً بشكل أفضل. وهكذا نجد أن البطل يستطيع، بل ويتوجب عليه أن يمتنع عن الصلاة على الميت، أو الوقوف أمام قبره إذا كان أحد أولئك الذين «ماتوا وهم فاسقون» كما تقول الآية الرابعة والثمانون. وينبغي عليه أن يرفض إشراكهم في الجهاد حتى ولو طلبوا ذلك. كما وينبغي عليه أن يقتلهم ويخوض ضدهم معركة لا شفقة فيها ولا رحمة، ويجبرهم على دفع الجزية وهم صاغرون. . . وهكذا ننتقل من التبشير الموجَّه إلى «القلب»، أي إلى أولئك الذين لهم آذان لكي يسمعوا بها وعيون لكي يبصروا بها، إلى التصرّف السياسي التمييزي المتحيِّز الذي يحدّد الانتماءات، والالتزامات، والتصرفات باسم نظام جديد من القيم التي كانت في طور التشّكل والانبثاق والترسُّخ.

إن إعلان الانتماء إلى هذا النظام هو الذي يفسِّر لنا سبب تسفيه العصبيات التضامنية المُمارسة لدى الخصم أو الحطّ من قدرها. وهي عصبيات ممارسة داخل إطار تعددية الآلهة (أي الشرك) كما هو معلوم. كما ويفسِّر لنا سبب تعظيم القرآن للقطيعة مع الآباء، والأبناء، والعشيرة، والغنى، والحياة المادية المباشرة، وكل ذلك من أجل إعادة تأسيس الرابطة الاجتماعية على أسس أخرى غير السابقة. فالصلاة على الميت مثلاً يُعتبر عملاً علنياً يُرسِّخ ليس فقط دمج كل فرد داخل الجماعة، وإنما يُمثّل أيضاً تواصلاً روحياً وحميمياً مع بقية أعضاء الجماعة، وهم جميعاً مدعوون إلى الدخول في تاريخ النجاة. وبالتالي، فإن منع الصلاة على الذين «ماتوا وهم فاسقون» إنما يهدف إلى رسم حدود سياسية فاصلة بين طرفين، واعتبار هذه الحدود بمثابة الشرط الأساسي للدخول في تاريخ النجاة. وهذا الدخول يمثّل الرهان الأعظم لكل التحوّلات أو المتغيرات المبتغاة في السورة المعنيّة

وكذلك في الخطاب النبوي برمته. فالمقصود في نهاية المطاف هو نزع القداسة عن العصبيات القديمة عن طريق تقديس العصبيات الجديدة.

وينطبق الشيء ذاته على الثروات والأملاك. فلا قداسة لها إذا كانت عند الخصم، ولكن يُعاد تقديسها عندما تصبح ملكاً للمؤمنين الذين «يطهّرونها» أو ينظّفونها عن طريق **الزكاة** أو **الصدقة** المقدَّمة إلى الفقراء، واليتامى، والمسافرين. وهكذا نُلاحظ أن البُعد الاجتماعي والسياسي مرتبطٌ دائماً بالذروة الدينية العليا التي تضفي المشروعية على الأشياء. نقول ذلك ولا سيما أن المستفيدين المعدودين في الآية ٦٠ من السورة آتون اجتماعياً من ظروف التجنيد والحرب المفروضة على حزب المؤمنين[*]. وبالتالي، فإن الأمر يتعلّق، موضوعياً، بصدام عنيف حاصل بين نظامين من أنظمة العصبية والتضامن. وهما نظامان يؤسّسان سلطتين متنافستين. وعلى الرغم من أصوله الآنية والدنيوية، فإن النظام الذي سيصبح فيما بعد «إسلامياً» سوف يُحافظ بفضل القرآن وتوسعاته التفسيرية على قيمة مقدَّسة ومقدِّسة[١].

والشيء الأكثر دلالة وأهمية هنا هو كيفية معالجة مكانة الشخص البشري ضمن هذا السياق من الصراع الهادف إلى السيطرة على السلطة الكاملة (أي من دون مشاركة أحد). فبقدر ما أنّ المؤمنين والمؤمنات قد رُفعوا إلى مرتبة مادية وقانونية وأخلاقية وروحية مثالية (انظر كل الآيات التي تخاطبهم مباشرة[**])، بقدر ما أن الكفّار، والفاسقين، والمنافقين، والبدو (الأعراب) يُعاملون معاملة قاسية جداً وسلبية تماماً. فمصيرهم، بحسب الخطاب القرآني، الموت، والشناعة، والنجاسة، والعذاب الأبدي، وانعدام الكرامة الإنسانية (أي لا

(*) تقول الآية ٦٠ ما يلي: «إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلَّفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضةً من الله والله عليم حكيم».

(١) إن الوظيفة التقديسية التي تتمتع بها الثروات المادية واضحة جداً في ما يدعونه بالأوقاف الإسلامية. ولكن على مستوى المرحلة الخاصة بالعمل النبوي، فإن الأمر كان يتعلق بإحلال نمط من الدمج الاجتماعي محل نمط آخر (أي بإحلال الإسلام محل الجاهلية).

(**) الآيات التي ترفع من قيمة الفئة الجديدة الصاعدة (أي المؤمنين) تتلو مباشرة أو تسبق الآيات التي تخفض من قيمة الفئة الاجتماعية القديمة التي أخذت تنهزم وتفقد مواقعها تدريجياً (أي المدعوة بالكافرين). لنستمع إلى بعضها: «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إنّ الله عزيز حكيم. وَعَدَ الله المؤمنين والمؤمنات جنّات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم» [الآيتان ٧١ ـ ٧٢]. أما الآيات التي تهاجم الفئة المضادة فتقول مثلاً: «المنافقون والمنافقات بعضُهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون أيديهم نسوا الله فنسيهم إنّ المنافقين هم الفاسقون. وَعَدَ الله المنافقين والمنافقات والكفّار نار جهنم خالدين فيها هي حسبهم ولعنهم الله ولهم عذاب مقيم» [الآيتان ٦٧ ـ ٦٨].

يتمتعون بمكانة الشخص البشري). لماذا يُحتَقرون كل هذا الاحتقار؟ لأنهم يتجرأون على «الخوض واللعب» و«الاستهزاء» عندما تنزل آية من الآيات (انظر الآيتين ٦٤ ـ ٦٥)(*)؛ ولأنهم يبنون مسجداً منافساً لمسجد النبي من أجل الاعتراض على الرمزانية الدينية الجديدة، بل وتدميرها؛ ولأنهم حانثون باليمين وينقضون العهود والمواثيق التي قطعوها على أنفسهم؛ كما أنهم يرفضون الاعتراف بالمقدس الجديد ويستمرون في التأكيد على صلاحية المقدس الموروث عن آبائهم... ولذا فإن توبة الله ذاتها ممنوعة عليهم. فالتوبة مستحيلة لأننا في مرحلة حرجة لا يزال فيها بعض من هم في معسكر المؤمنين يستمعون إلى زارعي الفتنة والشغب والتشكيك والتمرد(**) (كما جاء في الآية ٤٧).

ولكن قد تقول العلوم الاجتماعية السائدة اليوم: إنّ كل هذا ليس إلاّ انقساماً إيديولوجياً ثنائياً بين فئتين اجتماعيتين متنافستين على السيطرة على الرأسمال الرمزي الذي لا بد منه من أجل إضفاء المشروعية على السلطات السياسية. ربما. ليكنْ. ولكن هذا التفسير يبقى اختزالياً إذا لم يأخذ بعين الاعتبار بُعْدَ الأمل بصفته قوة محفِّزة للهمم وموضوعاً لتحقُّق الروح من خلال الإكراهات المادية التي لا يمكن تجاهلها أو تجاوزها. وهناك اختزال أيضاً في ما يخصّ نقطة محدّدة تماماً من البحث الذي قادنا إلى القيام بهذا المسار وذلك بمساعدة سورة **التوبة**. وأقصد بذلك ما يلي: نحن نهدف من خلال هذه الدراسة كلها إلى **زحزحة** مفهوم الوحي وتجاوزه. أقصد: زحزحة وتجاوز التصور الساذج والتقليدي

(*) كانت المعركة على أشدّها بين الطرفين. وقد استخدمت فيها جميع الأسلحة من مادية ومعنوية. ومن هذه الأسلحة الاستهزاء بالخصم أو السخرية منه. تقول الآيتان المشار إليهما هنا: «يحذر المنافقون أن تُنزَّل عليهم سورة تُنبئهم بما في قلوبهم قُل استهزئوا إنّ الله مُخرجٌ ما تحذرون. ولئن سألتهم ليقولُنّ إنما كنا نخوض ونلعب قُلْ أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون». وقد اتهموا النبي أكثر من مرة بأنه مجنون: «إن هو إلا شاعرٌ أو مجنون»، وذلك للضغط عليه وتسفيه كلامه وجعل الناس ينفضّون عنه. وبالتالي فالحرب كانت عامة شاملة. بل ووصل بهم الأمر إلى حد بناء مسجد ضرار لكي ينافس المسجد الذي أقامه النبي. تقول الآية: «والذين اتخذوا مسجداً ضراراً وكُفراً وتَفْريقاً بين المؤمنين وإرصاداً لمن حارب الله ورسوله من قبلُ وليحلفنّ إنْ أردنا إلاّ الحُسنى والله يشهد إنهم لكاذبون» [الآية ١٠٧].

(**) لم يكن المقدّس الجديد الذي جاء به القرآن قد فرض نفسه بعد. وكان المقدّس القديم الموروث عن الآباء والأجداد لا يزال قوياً راسخاً في العقول (أو في عقول الكثيرين على الأقل). وبالتالي، فالمعركة كانت في الواقع بين المقدّسات: أي بين مقدس قديم ومقدس جديد يريد أن يزيحه ويحل محله. ومن يربح معركة المقدّسات يربح المعركة الاجتماعية والسياسية ـ أي السلطوية. وبالتالي، فالرهان كان كبيراً جداً. وبما أن المعركة لم تكن قد حُسِمت بعد تماماً، فإن النبي كان يخشى أن يتوصل المعارضون إلى شقّ اتباعه أو استمالة بعضهم عن طريق التشكيك والفتنة. تقول الآية: «لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلاّ خبالاً ولأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سمّاعون لهم والله عليم بالظالمين. لقد ابتغوا الفتنة من قبل وقلّبوا لك الأمور حتى جاء الحقّ وظهر أمر الله وهم كارهون» [الآيتان ٤٧ ـ ٤٨].

الذي قدمته الأنظمة اللاهوتية عنه. نحن نريد أن نزحزحه باتجاه فهم أكثر محسوسية، وموضوعية، ولكن ليس اختزالياً. فبعد كل ما بيّناه سابقاً، فإنه من المهم أن نقول ما يلي: على صعيد الخطاب القرآني، نُلاحظ أن ديناميكية نزع التقديس/ التقديس هي التي تتغلّب على التقسيم الكائن بين المقدّس/ والدنيوي، أو الطاهر/ والنجس، أو النجاة/ والهلاك، أو الخير/ والشرّ، أو الطيب/ والفاسد. إلخ. ولكن عندما يتمّ تأميم الدين بدءاً من الأمويين، فإن هذا التقسيم سوف يصبح مكتسباً نهائياً، مقنّناً، مجمّداً من خلال التكرار الشعائري والتطبيق الأعظم للقانون المقدس. على مستوى سورة **التوبة**، كان لا يزال ممكناً أن تنعكس جميع العلامات حتى بعد فتح الفضاء المقدّس المتمثّل بمكّة. وهذه الديناميكية المعاشة والموضّحة تماماً من خلال معجم الخطاب القرآني وتركيبته النحوية وبلاغته الاسلوبية هي التي تصنع الفرق الحاسم والنهائي بين ما كنت قد دعوته بالظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية(١). وأقصد بذلك الفرق بين التوتر الروحي الهائل المتجه نحو مطلق محدوس أو مُسْتَشعر به، وبين التقنين الطقسي والشرعي لخطوط التقسيم المرسومة والمفروضة من قبل الدولة الامبراطورية أو من قبل العديد من السلطات المحلية التي تنسب نفسها جميعاً إلى الرسالة الأولية أو التدشينية.

على الرغم من كل ما قلته سابقاً، فإن بعضهم سوف يستمر في تقييم القرآن والإسلام انطلاقاً من التحديد الحديث للكرامة الإنسانية، وبما يتجاوز الانتماءات العرقية، والطائفية، والايديولوجية. لكل هؤلاء أريد أن أذكّرهم بقاعدة أساسية من قواعد المعرفة وبحقيقة لا تتغير ولا تتبدّل. تقول هذه القاعدة أو تلك الحقيقة: يمنع منعاً باتاً اللجوء إلى المغالطة التاريخية من أجل التلاعب بالماضي لأغراض إيديولوجية. نقول ذلك ونحن نعلم أن هذه القاعدة يُمكن أن تُنتَهك حتى من قبل مؤرخين محترفين، فما بالك بالتبجيليين والايديولوجيين الحركيّين؟ مهما يكن من أمر، فإن حقيقة الأمور مختلفة. فواقع الحال في السياقات الإسلامية المعاصرة هو استمرارية نفس الجمود الفكري، ونفس الرفض للشخص البشري وحقوقه وكرامته. ومع ذلك، تسمعهم يتحدثون عن حقوق الإنسان في هذه السياقات على سبيل المماحكة الإيديولوجية التي تلازم دائماً كل محاولة لاقتناص السلطة أو للقفز عليها.

ولكن الأكثر دقة والأكثر خصوبة هو أن نقول ما يلي: إن سورة **التوبة** تتيح لنا أن نتعمّق أكثر في دراسة البُعد الانتربولوجي للمثلث المفهومي الذي اخترته كعنوان عريض: «عنف، تقديس، حقيقة». فالحروب الدينية من طائفية ومذهبية، و«الحروب الوطنية» أو القومية التي جرت بين الأمم الأوروبية، وحروب التحرير الوطنية التي جرت ضد

---

(١) انظر كتابيّ (بالفرنسية): **قراءات في القرآن** (١٩٨٢) **ونقد العقل الإسلامي** (١٩٨٤): M. Arkoun: 1- *Lectures du Coran*, op. cit; 2- *Pour une critique de la raison islamique*, op. cit.

الاستعمار، و«الحروب العادلة» التي جرت في منطقة الخليج، وحرب يوغسلافيا، وحرب الشيشان، وحرب الجزائر، وحرب العراق ـ إيران. . إلخ. كلها حروب تقدّم أمثلة عملية على ما نقوله. أقصد أنها تجسّد في السياقات الحديثة أمثلة عملية على تلك الجدلية التي اتخذت في سورة **التوبة** شكل النموذج المثالي الأعلى (بارادیغم). ونقصد بها: الجدلية الكائنة بين الثوابت الانتربولوجية الثلاثة: عنف، تقديس، حقيقة.

إنّ القوة المتواترة لما يمكن أن ندعوه الآن بالنموذج الوجودي القرآني الأعلى تكمن من جهة في الطابع المثالي النموذجي، من الناحيتين البنيوية والايديولوجية، للحالة الصراعية التي جرت بين النبي وخصومه، والتي تمّت السيطرة عليها في نهاية المطاف في كل من مكّة والمدينة. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإنها تكمن أيضاً في قوة الإيحاء، والتصوّر، والتصعيد أو التسامي، والتحوير، والثورة أو التمرد والانتفاضة. وهي قوة تتمتع بها تمفصلات المعنى أو تراكيبه الخاصة بالخطاب النبوي دون غيره(١). فأبعاد حالة عادية

---

(١) أود أن أذكّر هنا بأن مفهوم «الخطاب النبوي» كان قد بُلوِر أو نُحِت انطلاقاً من التحليل الألسني والسيميائي الصرف للخطاب الديني المتجلّي في التوراة، والإنجيل، والقرآن. وبالتالي فهو ينطبق على هذه المجموعات النصّية الثلاث. وهذا يعني أن الكتب الثلاثة تتميز بخصائص لغوية وسيميائية ـ دلالية مشتركة ومتشابهة. وهي خصائص تميّز الخطاب الديني عن غيره من الخطابات على الصعيد اللغوي المحض (كالخطاب الفلسفي مثلاً، أو الخطاب المنطقي الذي يستخدم اللغة بطريقة مختلفة عن طريقة الخطاب الديني. وهذا ما اكتشفه العلماء بعد التحليل الدقيق لخطاب التوراة، والإنجيل، والقرآن. ولهذا السبب يحق لنا أن نتحدث عن شيء اسمه الخطاب النبوي أو خطاب النبوّة أو خطاب الأنبياء le discours prophétique. وهذا التمييز يتيح لنا أن نتجاوز معرفياً الآراء اللاهوتية الشائعة عن مفهوم الوحي، ولكنه لا يتيح لنا أن نتجاوزها وجودياً أو حياتياً لأنها مغروسة في أذهان الملايين من المؤمنين منذ قرون عديدة. وهذه الآراء اللاهوتية الشائعة عن الوحي كانت قد بُلورت من قِبَل المفسّرين في الطوائف الدينية الثلاث: أي الطائفة اليهودية، فالطائفة المسيحية، فالطائفة الإسلامية مع ذاكراتها الثقافية الجماعية المتمايزة عن بعضها البعض. فعلى الرغم من أنها جميعاً تنتمي إلى دين التوحيد، إلا أنها طوّرت ذاكرات جماعية، أي تراثات دينية ـ ثقافية ـ لغوية، مختلفة كثيراً، بل ومتنافسة ومتصارعة تاريخياً. وهذا التمييز الذي نقيمه بين إمكانية تجاوز النظرية التقليدية عن الوحي معرفياً، وبين الاستمرارية الوجودية لهذه التحديدات اللاهوتية يعني أن المكتسب المعرفي لهذه الزحزحة التي أحدثناها لا يمكنه أن ينعكس بتأثيره على تجليات الإيمان إلاّ إذا وُضِعت الاستراتيجية المعرفية وأدواتها الفكرية تحت تصرف العدد الأكبر من البشر وذلك بواسطة منهجية تربوية (أو بيداغوجية) ملائمة. نقول ذلك ونحن نعلم أن المناهج التعليمية لا تهتم بالتنظيرات المعرفية الجديدة إلاّ بشكل سطحي ومتأخر وبعد مرور وقت طويل على اكتشافها. فالتنظيرات أو الكشوفات المعرفية التي تتوصل إليها العلوم الإنسانية ليس من السهل فهمها واستيعابها ثم إدراجها في البرامج التعليمية لكي يطلع عليها الطلاب منذ المرحلة الثانوية وحتى الجامعية. ومعلوم أن هذه هي الطريقة الوحيدة لتغيير عقول الناس وتفكيك الآراء اللاهوتية القديمة والراسخة في الذهن أباً عن جد منذ مئات السنين. وفي =

معاشة أتخذت توسّعاً معنوياً، وبلاغياً، وسيميائياً راحت تنفتح بالفعل على مطلق مُعاش من قِبَل كل مؤمن كمقابل داخلي مشكّل لوعي ديني. إن السيرورة التاريخية لانبثاق هذا الوعي وترسُّخه ونشره لم تُطرح حتى الآن كموضوع للدراسة. فالباحثون الغربيون يُصابون بالدهشة أمام الاتساع الهائل للفتوحات وسرعة تحقيقها على أيدي جماعة هشّة جداً من المسلمين. كما ويتساءلون باستغراب عن سبب قدرة المسيحيين الأوائل على مقاومة كل هذا الاضطهاد الذي تعرّضوا له. ولا يتجرأ الباحث الوضعي الغربي على التحدّث عن دور العامل الروحي في كل ذلك. لماذا؟ لأنه لا يمكن أن نقيس الظواهر الروحية بالمسطرة! لا نستطيع أن نقيسها كما نقيس عدد المحاربين أو فعالية التكنولوجيات والأسلحة الحربية. وهم حتى اليوم لا يزالون يُمارسون نفس الشيء أو يتخذون نفس الموقف غير المتفهم. فهم يقومون بجرد خطابات الحركات الأصولية المعاصرة وانفجاراتها العنيفة، ولكنهم يهملون دائماً مسألة البواعث الخفيّة أو الضمنية التي تؤدي إلى هذه الانفجارات. كما ويهملون دور الطابع المعنوي الجماعي الذي يثير مثل هذه الظواهر أو يدعمها. بمعنى آخر، إنهم، أي الباحثون الغربيون، لا يعتقدون أنه من الضروري أن يكرسوا جهداً أكبر لبلورة نظرية تفسيرية للظاهرة الدينية الكلّية.

كل شيء يحصل كما لو أن تاريخ البشر لا يمكن أن يتولّد إلاّ عن مخطط ذي نمط مانوي أو ثنوي. أقول ذلك وأنا أفكّر بالوظيفة المنقذة للبروليتاريا الصناعية المضادة بشكل دوغمائي للعمل الفاسد والقمعي للبورجوازية الرأسمالية (أو قل هذه ما فعلته الماركسية عندما خلعت صفة البراءة كلها على البروليتاريا، والصفة الشيطانية أو القمعية على البورجوازية). فهذه المعركة ليست إلاّ حلقة «حدثية»، وبالطبع إلحادية، من حلقات الصراع الذي جرى على مدار التاريخ. إنها تشكّل إحدى صيغ النموذج العاملي الأعلى للخطاب النبوي الذي لا يشكّل القرآن إلاّ أحد تجليّاته المحقّقة في اللغة العربية داخل سياق ثقافي محروث سابقاً ولفترة طويلة من قبل التبشير الديني المشترك لدى أهل الكتاب (اليهود والنصارى).

ولعلّ هذا ما يفسّر لنا سبب التناغم الحالي بين الإسلام والاشتراكية في الخطاب المدعو بالثوري! كنا قد رأينا سابقاً كيف أن القرآن يُدْخِل جميع عناصر وموضوعات الايديولوجيا «الثورية»، ونقصد بذلك: العدالة التوزيعية من أجل الحفاظ على حقوق

= أثناء هذا الوقت الضائع نلاحظ أن الإنتاج المخيالي للمجتمعات البشرية والتأسيس الاجتماعي للروح والفكر يستمران في الهيمنة سوسيولوجياً وسياسياً، وذلك على قاعدة الأنظمة المعرفية الموروثة عن الماضي. بمعنى آخر، إن التجليات التقليدية للأديان سوف تظل لوقت طويل وسائل جبارة للتعبئة الاجتماعية. وسوف تستمر التصوّرات التقليدية الموروثة عن الأنظمة اللاهوتية في تحريك ملايين البشر.

الفقراء، واليتامى، والأرامل، والمساكين، والضعفاء، والمحرومين. إنه يكفل الإخوّة الكاملة واللامشروطة بين مختلف فئات المؤمنين ـ المجاهدين. كما ويفرض العدالة المطلقة في ما يخصّ حاكم الأمة، وذلك من أجل حماية حقوق الجميع عن طريق فرض احترام حقوق الله. كما ويأمر أيضاً بالجهاد المستمر ضد كل أشكال القمع والكذب والضلال (ومن الأمثلة عليها: فرعون، الطاغوت، المدن الضالّة). وكل هذه الأشياء عبارة عن موضوعات منظّمة أو مشكّلة للوعي الاسطوري. كما أنها مجدِّدة أو باعثة للأمل الجماعي بفضل التدخل الدوري لـ«مولى الساعة»، من أنبياء، وأئمة، ومهديين، ومصلحين، وزعماء تاريخيين، وقادة سياسيين، و«فوهرر»، وزعيم... إلخ.

مجتمعات الكتاب المقدّس (أو المنزَّل) / الكتاب العادي

في ما يخصّ الوحي، هناك أدبيات غزيرة ومربكة فعلاً لأنها تكرر عقائد أرثوذكسية قديمة تعود إلى القرون الوسطى، وبخاصة في ما يتعلّق بالإسلام واليهودية. ولذا رحت أُحلّ مفهوم «مجتمعات الكتاب المقدّس/ الكتاب العادي» محل مصطلح «أهل الكتاب». وهذا المصطلح الأخير كان القرآن هو الذي أدخله لكي يموضع الدين الجديد (أي الإسلام) داخل المنظور الروحي لتاريخ النجاة...

لقد فعلتُ ذلك لكي أبرهن على إمكانية الخروج من أسر السياج الدوغمائي المغلق وذلك عن طريق إجراء زحزحات منهجية وابستمولوجية على الفكر الديني التوحيدي أو داخله. ولكن الكثيرين لم يروا في هذا المصطلح الجديد الذي اخترعته إلاّ تقليداً للمصطلح القرآني «أهل الكتاب». وهكذا أهملوا كل الجهد النقدي الذي بذلته عن طريق القول بأني أريد الدفاع عن الإسلام أو تقديم محاجّة جديدة لصالحه. فهذا المصطلح الجديد ليس إلاّ حيلة اخترعها مفكّر مسلم للدفاع عن دينه!

وهكذا تمت المحافظة على الوضع القائم كما هو. ولم يعد أحد بحاجة لأن يتعب نفسه ويبحث عن معنى هذا المصطلح وكيف أنه يهمّ الفكر اليهودي والمسيحي المعاصر. ولكن المسيحيين الذين يحرصون رغم كل شيء على الدخول في حوار مع المسلمين يرفضون فوراً مصطلح «مجتمعات الكتاب المقدّس/ الكتاب العادي» عن طريق استخدام المقولة العقائدية وفحواها أن المسيحية (وبخاصة المذهب الكاثوليكي) ليست أبداً دين كتاب كالإسلام، وإنما هي دين يسوع المسيح. والمقصود بذلك ان كلمة الله تجسّدت في يسوع ابن الإنسان وابن الله في آن معاً. ولكن ليطمئن المسيحيون. فأنا لا أقصد أبداً النيل من هذه العقيدة، كما لا أقصد رفع القرآن إلى المستوى اللاهوتي نفسه.

أقول ذلك، ونحن نعلم أن هذه الاحتمالية كانت قد أرعبت المسيحيين منذ القرون

الوسطى. وإنما هدفي يكمن في ما يلي: البرهنة على أن المفهوم اللاهوتي للكتاب المنزَّل أو للكتابات المقدسة لا يُمكن فصله عن المفهوم الثقافي والتاريخي والانتربولوجي للكتاب بالمعنى العادي للكلمة: أقصد الكتاب بصفته شيئاً مادياً ملموساً تستولي عليه السلطة المتجسدة إما في الدولة، وإما في المتعلّمين من رجال الدين الذين يخدمونها (في الواقع، إنها تتجسد فيهما كليهما ما إن تتخذ الدولة شكلاً متماسكاً كما هي عليه الحال منذ السلالة الأموية في دمشق عام ٦٦١م).

ونلاحظ، في المسيحية، كما في الإسلام، أن التوسّع الثقافي للكتاب يعني ترقية الكتابة والقراءة أو الرفع من شأنهما بصفتهما وسيلتين لا بد منهما من أجل التوصل إلى المعرفة والسلطة بشكل لا ينفصم. وكل ذلك يتمّ على حساب مصلحة الثقافة الشفهية، حيث التوصل إلى المعرفة مفتوح أمام الجميع بمن فيهم العبيد. وعن طريق الكتاب نُلاحظ أن طبقة المتعلّمين الذين يعرفون القراءة والكتابة تتوسّع وتصبح قوية جداً لأن الكهنة، كما الحاخامات والأئمة، يشرفون على سلطة التقديس ويتحكّمون بها عن طريق الاعتماد على الكتاب المقدّس من أجل توليد الكتب العادية. وهي كتب تحتوي على جميع القوانين المنظِّمة للمجتمع. ولا أقصد بها فقط القانون التشريعي أو القضائي، وإنما أيضاً القوانين المعنوية، والسيميائية، والتأريخية، والبلاغية، والنحوية.. إلخ.

إنّ هذا التمفصل الوظيفي للكُتُب العادية على الكتاب المقدس واضح جداً في ما يخصّ كيفية تشكّل الأناجيل. فَكَتَبَة الأناجيل اختاروا أن يسردوا في اللغة اليونانية تلك الرسالة التي بلّغها يسوع الناصري في الآرامية. لماذا فعلوا ذلك؟ لأن اللغة اليونانية كانت أكثر أهمية من الناحية الثقافية وأوسع انتشاراً، ولأن الآرامية كانت عبارة عن مجرد لهجة متواضعة للغة سامية لا يُقارن رأسمالها الكُتُبي برأسمال اليونانية آنذاك.

ألا يوجد هنا برهان بالغ الدلالة على مدى ردّ الفعل الذي قام به الكتاب العادي وتأثيره في خط الرجعة على الكتاب المقدّس؟ فقد تخلّى اللاهوتيون المسيحيون بسرعة شديدة وبشكل كامل عن الصيغة الأولية للرسالة المبلَّغة في الآرامية من أجل نشر المسيحية بشكل أقوى وأوسع. أرجو ألا يفهمنّ أحدٌ من كلامي هذا أني أريد تمرير محاجّة تبجيلية خلسةً. وأقصد بها المحاجّة القائلة بتفوق القرآن على الأناجيل لأن القرآن ظلّ حتى يومنا هذا منقولاً بلغته الأصلية ولم يغيرها قط. فما إلى هذا هدفت. ينبغي أن نبقى داخل الساحة الانتربولوجية لذلك الصراع الدائر بين طرفين اثنين: الطرف **الأول** هو «العقل الشفهي» المرتكز على ثقافات غير مكتوبة للفئات الفلاحية أو الجبلية أو البدوية المتبعثرة سياسياً؛ والطرف **الثاني** يتمثّل في «العقل الكتابي» بحسب التعريف الذي قدمه عن هذا المصطلح عالم الانتربولوجيا الانكليزي جاك غودي Jack Goody. فالعقل الكتابي يستخدم مقولاته وتحديداته ونظامه بفضل التضامن الوظائفي الشغّال الكائن بين القوى الأربع التي ينتهي

بها الأمر إلى الهيمنة على كل الفضاء الاجتماعي. وهذه القوى هي: الدولة، والثقافة العالِمة أو الفصحى، وطبقة المتعلمين أو رجال الدين، والارثوذكسية الدينية.

إنّ اللعبة المتداخلة لهذه القوى الأربع هي التي تجعل الكتاب بالمعنى المقدّس للكلمة، أي الكتاب بالمعنى القصصي وكما ساد الحياة الدينية لمنطقة الشرق الأوسط القديم[1]، ينتقل إلى مرحلة المدوَّنة الرسمية المغلقة المُوحى بها والتي ستصبح، في الواقع، عبارة عن كتاب كأي كتاب آخر. أقصد أنه يتحوّل إلى شيء مادي مُنْتَج عن طريق تقنيات حضارة ما (كالكتابة، والحروف الأبجدية، والورق، والتجليد.. إلخ). ولكنه على الرغم من ذلك يُبْقَى على مستوى القداسة المثبَّتة والمحميّة من قِبَلِ سلطة ذات جوهر سياسي (كالكنيسة الرسمية أو الدولة الخليفية). إنّ هذا التحويل الذي يطرأ والذي يجعل من الكتاب المقدس كتاباً عادياً، كان قد حصل في سياق ثقافي وسياسي واجتماعي يحاول المؤرِّخ أن يكتشفه أو يتعرّف عليه بشكل صحيح (أو كما حصل بالفعل قبل قرون طويلة).

وفي موازاة ذلك نلاحظ أن اللاهوتيين في جميع الطوائف كانوا قد تفنّنوا في رفع المدونة الرسمية المغلقة إلى مرتبة الكتاب المقدّس. وهذا الأخير يشكّل الأثر الذي لا يعوَّض، والمرجعية الإجبارية لكل خطاب حريص على أن ينغرس في كلام الله. وهكذا نجد أن إرادة إعلاء الكتاب العادي والتسامي به إلى مرتبة الكتاب المقدّس تبلغ ذروتها القصوى في عملية التنكير والتقنيع عندما تؤكّد باننا نستطيع أن ننتقل من الأناجيل لكي نصل مباشرة إلى الوحي المتجسِّد في المسيح، أو أن المصحف، أي المجلّد الذي يحتوي على كافة النصوص القرآنية، هو من نوع الطابع اللامخلوق للقرآن بصفته كلام الله.

إن عمليات تنكير الواقع المحسوس هذه تتمّ لكي تقدّم للمخيال النماذج المثالية العُليا الأبدية والمتعالية. وهذه العمليات تجري في المجتمعات التي ينشط فيها الفاعلون الاجتماعيون، وبالتالي فإننا نهدف من وراء استخدام مصطلح الكتاب المقدّس/ الكتاب العادي إلى استكشاف الجوانب اللغوية، والاجتماعية، والسياسية، والثقافية لتلك الظاهرة الشمولية المتمثّلة في الكتاب المقدّس الذي جرى التسامي به أو تصعيده بكثافة شديدة. إنّ الأمر يتعلق بأَرْخَنة كل ما كانت قد نُزِعَت عنه صبغته التاريخية بشكل متواصل ومنتظم على مدار التاريخ، أي حتى القرن التاسع عشر. وذلك على الرغم من كل ذلك العمل الجبَّار الذي قام به التاريخ النقدي للنصوص المقدّسة، أو التاريخ الشكلاني الفيلولوجي، أو تاريخ السيرة الذاتية للشخصيات الكبرى. وهكذا ندرس الكتاب المقدس بصفته قوة لاستنهاض الطاقات العقلية،

---

(١) في ما يخص هذا المفهوم المهمّ ـ مفهوم الكتاب السماوي ـ الذي كان موجوداً في الثقافة الدينية لمنطقة الشرق الأوسط قبل ظهور الإسلام بوقت طويل، انظر المرجع التالي: **محمد رسول الله والكتاب السماوي**، للباحث جيو ڤيدينغرين: Geo Widengreen: *Muhammad the Apostle of God and the Heavenly Book*, Upsala, 1954.

وفضاء تُسْقَط عليه الهواجس والأحلام الدينية، وكذلك صور الشخصيات الرمزية لتاريخ النجاة، وهي صور مُتأمَّلة ومعاشة بصفتها الغاية المثلى المرادة من قِبَلِ الله للتاريخ الأرضي.

كلّ هذه العمليات، وهذه الآليّات، وهذه القوى لا علاقة لها باللاهوت الذي يصبح هو الآخر عبارة عن فعالية أستدلالية مصيرها التسامي والتصعيد، والتنكير، ونزع الصبغة التاريخية عن الفترة الأولى والشخصيات الكبرى. ولهذا السبب أقول بأن أي تفكير بتشكيل لاهوت حديث ينبغي أن يمرّ أولاً عن طريق الاستكشاف التاريخي، الشمولي والنقدي لمجتمعات الكتاب المقدّس/ الكتاب العادي. وهذا الانقلاب المنهجي ينطبق بالدرجة ذاتها على خطاب الميتافيزيقا الكلاسيكية. كما وينطبق اليوم على خطاب حقوق الإنسان الذي وصل إلى مرحلة التشدّق والمغالاة الايديولوجية المحضة، الشيء الذي يؤدي إلى حذف الرهانات المحسوسة لحياة الناس العائشين في المجتمع.

ولكن «المؤمنين» سوف يعترضون على كلامنا قائلين بأن طريقة النظر هذه سوف تسحب من اللاهوت أسبقيته وأولويته في الدفاع عن الأيمان وتجسيده وبنائه. لماذا؟ لأنها تجعل الحقيقة الدينية نسبية وتساوي بين المقدّس والدنيوي، أو بين المتعالي والمثولي، أو بين النجاة الأبدية في الدار الآخرة والنجاحات الظرفية العابرة. هذا هو الاعتراض الشائع الذي يحتجّون به عادة. ونلاحظ في هذا الاعتراض رزوح الفكر الثنوي، الاستقطابي، الذي يؤسِّس بالضبط الأنظمة اللاهوتية والميتافيزيقية التقليدية.

إن الاستراتيجيات المعرفية التي تتطلّبها مجتمعات الكتاب المقدّس/ الكتاب العادي تحضّ بالأحرى على فرز آليّات التقديس، والتعالي، والانطولوجيا، واللاهوت، والأسطورة أو الأدلجة، والتألّه، وإعلان القداسة، ونزع الصبغة التاريخية.. إلخ. إنها تحضّ ليس فقط على فرزها، وإنما أيضاً على وصفها (أو دراستها) وتفكيكها. والمقصود بها تلك الآليّات التي تخلع التقديس والتعالي والأدلجة.. إلخ على الأشياء (أو على كل التركيبات البشرية التي تفقد عندئذ صفتها التاريخية، والواقعية المحسوسة). وهذه الآليّات هي التي تغذّي ديناميكية الديالكتيك الاجتماعي (أو لنقلْ حيوية الجدلية الاجتماعية).

كان الإيمان التقليدي قد انغلق على نفسه داخل المطالبة بالجواهر الأبدية الخالدة التي لا تتغيّر ولا تتبدل. وهي جواهر قادرة على ضمّ المتغيرات أو المستجدّات عن طريق وصفها بـ«الارثوذكسية»، أي المستقيمة الصالحة تمييزاً لها عن «البدع الضالّة المنحرفة». ولكن الإيمان الحديث يتخذ موقفاً مغايراً لذلك. فهو يعترف بكل المتغيرات الحاصلة في التاريخ ويتحمل مسؤوليتها. كما ويقبل بإعادة النظر حتى في الأصول الاولى من أجل انتهاكها وإعادتها إلى المشروطيات المشتركة للجدلية الاجتماعية[1]. وهذا ما ندعوه بأرْخَنة

---

(١) انظر مقالة فرانسواز سميث فلورنتان «انتهاك الأصول الأولى» **في الغفران** (كتاب جماعي): F. Smith Florentin, «La transgression des origines», in: *Le Pardon*, Paris, éd. Autrement, 1991, p. 60.

الأصول الأولى للأديان التوحيدية، أي الكشف عن تاريخيتها المحجوبة أو المغط... كثيف من التقديس والتعالي.

لنضرب كمثال على ذلك الوظيفة النبوية كما تجلّت أو تجسّدت في ... التوحيدية الثلاث من يهودية، ومسيحية، وإسلامية. لقد حصل للنبي محمد ما ... للوحي القرآني. فقد أُستُبعد من دائرة النبوّة، كما أُستُبعد القرآن من دائرة الوحي. فحصر... الوحي بالتوراة والأناجيل. كما أن الفكر اليهودي والمسيحي حصر مكانة النبوّة بأنبياء ... القديم (بني إسرائيل). إن هذا الحذف أو الاستبعاد غير ممكن إلاّ ضمن منطق ... المرفوع ومبدأ الهوية اللذين يسمحان بتشكّل الفكر الثنائي القطبين، والجوهر... والماهيّاتي، والمقولاتي التصنيفي. ولكنه يصبح تعسفياً عندما نعيد إلى الجدلية الاجتماعي... وإلى تاريخية كل المنتوجات البشرية جميع الجواهر الجامدة.

إذا ما استخدمنا منظور التحليل التاريخي، والثقافي، والانتربولوجي، فإن الوظيف... النبوية ينبغي أن تُفسَّر من خلال مفهوم «إنتاج الرجال العظام» كما يقول موريس غودلييه في أحد كتبه، أي كيف يتولّد الرجال العظام، وكيف يظهرون في التاريخ. والأنبياء من الرج... العظام بالطبع لأنهم يقودون البشر ويحرّكون التاريخ(*).

ينبغي أن ندرس كيفية انبثاق الأبطال الحضاريين داخل الفئات الاجتماعية (المقصود بهم: الأبطال الذين يؤسّسون الحضارات أو يحضّرون البشر). ولكن النبي يتميّز عن هؤلاء الأبطال من خلال الأدوات التي يستخدمها، والنوابض النفسية التي يحركها، وأقصد بذلك أنه يعتمد على الظاهرة المعقدة المدعوة بـ«الوحي»، ويثير في الجماعة الأمل التبشيري أو الخلاصي. ولكن إذا ما علّقنا التحديدات اللاهوتية المفروضة بخصوص هذه المفاهيم، فإننا نستطيع بسهولة أن ندمج الوظيفة النبوية في الآليّات التاريخية ـ النفسانية ـ الاجتماعية ـ المنطقية التي تؤدي إلى ظهور «الرجال العظام»، ونحن إذ نقول هذا الكلام لا نتجاهل ولا نهمل السمات والوظائف الخاصة بظاهرة الوحي والأمل الخلاصي. وهي ظاهرة سائدة في مجتمعات الكتاب المقدّس/ الكتاب العادي. ولكننا إذ نتحدث عن «الرجال العظام» أو «الأبطال الصانعين للحضارات»، فإننا نحذف الشحنة التقديسية للفترة الكاريزمية (البطولية) التي تجعلنا نرى ونستبطن «يد» الله، أو تأثير الروح المطلقة في كل لحظة من لحظات الوجود الفردي والجماعي وعلى كافة الأصعدة والمستويات.

ينبغي أن نعلم أن النبي يتميّز بمكانة نفسانية ومعرفية مختلفة عن مكانة كل الأبطال الآخرين أو كل الشخصيات الاستثنائية الأخرى التي تظهر في التاريخ. فالنبي شخصٌ مُلْهَم، راءٍ أو رؤيوي، حكيم، صاحب خيال وثّاب، قائد، روح جبّارة قادرة على سبر أغوار

(*) انظر: M. Godelier: *La production des grands hommes*, Paris, Fayard, 1996. .

مجهول، وانتهاك الحدود المضروبة على المعرفة وتجاوزها أو تخطّيها بفضل الإلهام المستمر الذي يزوده الله به. وهذه التركيبة النفسية الاستثنائية يُعاد تجسيدها من حين لآخر في أنبياء أو مرسلين جُدد. وبالتالي، فهناك استمرارية تواصلية للنموذج النبوي الهادف إلى هداية البشر من دون أن يفرض نفسه عليهم عن طريق القسر والإكراه. وذلك على عكس سلطة الأباطرة أو الملوك أو الخلفاء أو السلاطين المتجسّدة في الدولة والتي تفرض نفسها على الجميع عن طريق القوة. فالنبي مُطاع عن طريق «مديونيّة المعنى» التي يشعر بها كل عضو من أعضاء الجماعة تجاهه بعد أن يسمع كلامه الحيّ المضمونة صحته من قِبَلِ الله ذاته.

إن مجمل هذه المفاهيم، والأسماء، والآليّات التي ترسّخ فضاء خصوصياً من التواصل والممارسة العملية متجمعة كلها في الوحي. والوحي نفسه لا ينفصل عن الوظيفة النبوية. فالوحي ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار نفس طقوس الطاعة والممارسة إلى ما لا نهاية، وإنما يقترح معنى للوجود. وهو معنى قابل للمراجعة والنقض (انظر الآيات الناسخة والمنسوخة في القرآن). كما أنه ـ أي هذا المعنى ـ قابل للتأويل داخل إطار الميثاق أو العهد المعقود بكل حرية بين الإنسان والله.

بعد أن فهمنا الوحي على هذا النحو، نستطيع أن نقيس حجم الانحرافات الايديولوجية التي تصيب الوحي والوظيفة النبوية عندما يصبحان أدوات متميّزة وفعّالة لإضفاء المشروعية على السلطة الامبراطورية، أو الملكية، أو الخليفية. كما ونكتشف أيضاً الرهانات الحقيقية التي لم تدرَك حتى الآن بشكل جيد أو لم تُفهَم في كل أبعادها ومغازيها، ولم تُقيَّم أهميتها كما ينبغي. وأقصد بها الرهانات المتعلّقة بتلك القطيعة الكبرى التي فرضتها الثورة الفرنسية. فهذه الثورة إذ أحلَّت الاقتراع العام محل الوظيفة النبوية بصفتها الذروة العُليا للمشروعية، أو لاضفاء المشروعية على السلطة السياسية، فإنها في الواقع حذفت نظاماً معيّناً لإنتاج المعنى وتسييره من أجل فرض نظام آخر. وقد تمّت عملية الاستبدال هذه في الدم، أي من خلال سفك الدماء الغزيرة كما هو معروف. ولكنها لم تحدّد في الوقت ذاته شروط صلاحية ومشروعية هذه القطيعة.

كان رولان بارت R. Barthes قد كتب مقالة عن ڤولتير قال فيها إنّ عقل التنوير قد خلع على معاركه هيئة العيد المبتهج. وعندئذ اُعتقد الناس أنهم سائرون بكل قصد وتصميم نحو التقدّم، والحرية، ونهاية الخرافات والخزعبلات، وكذلك نهاية الاستبداد المطلق المؤبّد شرعياً من قِبَلِ المعتقدات الدينية. أمّا اليوم، فإن العقل أصبح في حالة أكثر ارتيابية ونقدية. إنه يتمنى لو يستطيع العودة إلى الفرحة الظافرة والبهيجة للتنوير، ولكنه لا يستطيع أن يتغافل عن الإخفاقات الصارخة لعقل التنوير منذ القرن الثامن عشر وحتى اليوم. وأقصد بها الهيمنة الاستعمارية، والاستبداد الشيوعي، والنازية، والليبرالية

المتوحشة، وتشكيل العالم الثالث ثم التخلّي عنه، وتدمير الوعي الأخلاقي، والمنشـ الهدّام للمعنى.. إلخ.

ولكننا لا نستطيع أيضاً العودة إلى النموذج النبويّ لأننا أصبحنا نرى بوضوح تاريخيّته، واندماجه في الأنماط العابرة لانتاج المعنى داخل التاريخ. ولكننا أصبحنا نعترف بموضوعية أكبر مما كان حاصلاً في زمن التنوير بأن الخطاب النبوي لم يُسْتَبدل بعد، أي لم يحل محله بديلٌ جديد. وبالتالي، فإنه لهذا السبب لا يزال يقدّم المعنى حتى في سياقنا الحديث المقلوب من قبل التكنولوجيا، وفقدان النظام الطبيعي أو الشرعي للعواصم، والفوضى المعنوية السائدة داخل العقل المهيمن. وهي فوضى تؤدّي إلى الهزيمة الفكرية لكل العقول التابعة. فالخطاب النبوي يخلق، كما في لحظة أنبثاقه الأولية، «مديونيّة المعنى» لدى الشخص الذي يعرف كيف يصغي ويستمع. إنه يخلقها إلى درجة أنه يحيّي الحركة الداخلية للوعي المطيع، وهو مطيع لأنه معترف بالجميل (وهذا هو معنى فعل «يعقلون»، أو «تعقلون» في القرآن).

إنّ التبادلية الجارية بين وعي الناس المختلفين تؤكّد ذاتها، وتمتحن نفسها، وتتشكّل من خلال هذه العلاقة الكائنة بين المعنى ـ والطاعة ـ والاعتراف بالجميل. وهي علاقة يدشّنها الخطاب النبوي ويغذّيها. وعلى هذا المستوى من العمق، يبدو لي أنه ينبغي أن نبحث عن الأسباب العميقة لما يُدعى بعودة الدين. وهذا المصطلح الذي شاع مؤخراً لا معنى له إلاّ بالنسبة لمجتمعات الغرب التي شهدت التنوير، والتي أوهمها التنوير بإمكانية التجاوز النهائي (واللامرجوع عنه) للعقائد الدينية. ولكن يحصل اليوم ما حصل بالأمس، بمعنى أن استراتيجيات اقتناص السلطة تُصادر باستمرار الفعالية الإيجابية والتأثير العميق للخطاب النبوي. إنها تصادرها وتجيّرها لصالح أنظمة الهيمنة، والتسلّط، والاستغلال، وإضفاء المشروعية على السلطات السياسية، وانحلال القيم.

ينبغي أن نعلم أن الوظيفة النبوية والخطاب الذي يوضّحها أو يجسّدها لا يمكنهما ممارسة فعلهما إلاّ داخل سياق معرفي ومؤسّساتي يفضّل الاسطورة/ على التاريخ، والروحي/ على الزمني، والعجيب المدهش أو الساحر الخلاّب بصفته بنية أنتربولوجية للمخيال/ على العقلاني الوضعي. كما ويفضّل المقدس بصفته قوة ضبط وتنظيم للعنف/ على الدنيوي بصفته مكاناً لتبعثر المعنى وللتنافس على السلطة، والتملّك، والقيمة أو الجاه. لكن الوظيفة الحكومية أمّمت الدين (انظر بهذا الصدد سنّ الدستور المدني للكهنوت في فرنسا بعد الثورة الفرنسية، أو استعباد رجال الدين وإخضاعهم من قِبَلِ السلطة في الإسلام). وهكذا عكست الدولة كل القيم التي جاء بها الأنبياء في الوقت الذي حافظت فيه على المظاهر الايديولوجية للتلاؤم أو التوافق مع تعاليم الله، بل وساهمت في نشر هذه المظاهر وتعميمها. إن هذا العكس (أو القلب) يصل اليوم مع الحركات الأصولية المتطرفة

.ى ذروته الايديولوجية الخطرة.

لكي نكمل وصف السمات الأساسية للوظيفة النبوية، فإنه من الضروري أن نتحدث عن الأمل الخلاصي المُتعاطى أو المُغذّى طيلة قرون عديدة عن طريق ظهور الأنبياء، و المبشّرين، والمهديّين، والأولياء الصالحين، والمنقذين.. إلخ. إن المخلّص ليس إحدى شخصيات تاريخ النجاة الخاص بالتوراة والأناجيل، وإنما هو أيضاً، ولعلّه أكثر، قوة مشكِّلة أو مؤسِّسة لكل وعي ديني، أو قومي، أو عرقي ـ ثقافي. وهي قوة ميالة لاستملاك قيم العدالة، والأمن، والمعرفة، والخلاص (أو النجاة في الدار الآخرة). إن النزعة الخلاصية قوةٌ مؤهَّلة لتحويل كل تاريخ العالم عن طريق الأمل الجارف الذي لا يُقْمَع. وهو أمل ينطوي على احتجاج جذري ضد النظام القائم الجائر، وذلك باسم نظام آخر عادل سوف يجيء المخلّص لكي يقيمه على هذه الأرض (في الإسلام يتخذ هذا المخلّص إسم المهدي أو الإمام). إن النزعة الخلاصية تربط بشكل لا ينفصم بين الايمان والعدل. ونقصد بذلك الإيمان بالجدة المطلقة للزمن المثالي الرائع الذي سيتحقّق فيه العدل. وزمن العدل هذا يرهص منذ الحياة الدنيا بزمن النجاة الأبدية في دار البقاء والخلود. إنّ المطالبة الملحة بالعدل تتغذّى من كل أنواع القمع، والهيمنة، وانسحاق الوضع البشري على الرغم من أنه كان موعوداً بالحياة الأبدية والاتحاد بالله (أو **الاتصال** كما يقول متصوفة المسلمين). والرؤيا الخلاصية المنقولة بواسطة أديان الوحي أدخلت (أو بلورت) المفهوم الخطّي المستقيم للتاريخ الأرضي المتواصل أو الممتد بعدئذ عن طريق تاريخ النجاة في الدار الآخرة. كما أنها حافظت حتى يومنا هذا على ذلك الأمل الذي لا يُقْهَر والذي وُصِف وجهه السلبي بأفيون الشعوب. هذا في حين أن وجهه الإيجابي يضع الإنسان فوق السقوط المتدهور الذي يسبّبه العنف، والجهل، والاستلاب، والظلم.

في الإسلام، كانت الحركات الخلاصية عديدة، متكررة، ذات أهمية متنوعة، وذلك في مجتمعات مختلفة جداً عن بعضها البعض كإيران، ومصر، والسودان، والسنغال، والمغرب الكبير القروسطي.. إلخ. ففي كل مكان من هذه المجتمعات كان المهدي (مولى الساعة)، مُنْتَظَراً بكل حماسة ولهفة وورع. وقد غذّى المهدي سلوكاً دينياً وسياسياً في آن معاً. وهو سلوك يجيّش حتى اليوم جماهير غفيرة ملتهبة وراء أئمة دينيين أو قادة بعيدين جداً عن البراءة الإيمانية أو التصديقية لـ«المرسلين» أو «الملهمين» السابقين. ولكن هنا أيضاً لا يمكننا أن نهمل ذلك الاستخدام الذي فعلته الماركسية بالأمل الخلاصي أو التبشيري. فقد راحت تتوقع بان البروليتاريا سوف تؤدي إلى القضاء على الدولة والرأسمالية المستغلِة وكل البنى الفوقية التي تتخبط فيها حريات الانسان. وهكذا راح فكرٌ مدعو بأنه حديث أو علمي، ومحرِّر يستخدم فكرة محورية مأخوذة من الدين لكي يستولي على السلطة السياسية ويحتكرها ضمن الظروف والنتائج التي نعرفها (انظر التجربة الشيوعية ومحصلتها..). وهذا

المثال يبيّن بوضوح أن الفاعلين الاجتماعيين هم الذين يولّدون النماذج العليا للفكر والممارسة العملية. وهم الذين يقررون كيفية استخدامها، أو المحافظة عليها، أو تصفيتها والتخلّي عنها. بمعنى آخر، ينبغي على الدارس المحلِّل أن يتساءل عن الموقع الذي ينبغي أن يتخذه أمام ظواهر تبدو، ظاهرياً، مستقلة ذاتياً، كالظاهرة الدينية، أو الظاهرة السياسية، أو ظاهرة الحداثة[١].

فالحداثة مفهومة ومُستَخدمة في الغرب من أجل الحطّ من قيمة الفكر والثقافات «التقليدية» أو العتيقة أو «البدائية». وبالتالي، فيمكنها أن تصبح عقبة أمام المعرفة النقدية. بل ويوجد تيار لاهوتي في الولايات المتحدة الأمريكية، وهو يتوهم أنه يستطيع التحدّث عن «ما بعد الحداثة»، هذا في حين أن مفهوم الحداثة نفسه غير مبلوّر بشكل واضح وفعّال على الرغم من أطنان الكُتُب التي كُرست له!!.. وأنا إذ أقول ذلك، فإنّي أنبّه فقط إلى صعوبة مثل هذه المفاهيم، أو خطورة استخدامها بمناسبة ومن دون مناسبة. كما أنّي أريد الإشارة إلى الظلم الذي لحق بالفكر الإسلامي عندما قارنوه بالحداثة (أو ما ندعوه كذلك).

كان اللاهوتيون قد نبّهوا إلى الاختلافات الكائنة بين المسيحية والإسلام. ولكن في ما وراء كل هذه الاختلافات فإن الأكثر حيوية أو إنعاشاً للتفكير حول مجتمعات الكتاب المقدّس/ الكتاب العادي لا علاقة له باللاهوت، وإنما يكمن في العلاقة التاريخية التي يتعاطاها كل واحد من هذين الدينين مع العقل الحديث الذي أصبح مهيمناً الآن. وأقصد بذلك أن المسيحية كانت مضطرة لأن تواجه التحديات العلمية والفكرية من أجل أقلمة عقائدها، أي تعديلها أو إعادة تأويلها، لكي تصبح متأقلمة مع المكتسبات الراسخة للفكر النقدي (مكتسبات نهائية لا يُمكن التراجع عنها).

أما الإسلام، فعلى العكس، كانت ظروفه مختلفة من الناحية التاريخية. فهو إمّا أنه تجاهل هذه التحديات (كما فعل بالنسبة للنقد الفيلولوجي والتاريخي)، وإما أنه رفض صراحة المكتسبات الايجابية للتبحّر العلمي الاستشراقي، وذلك عندما ربطه بـ«العلم الاستعماري» على طول الخط. وهكذا نجد أننا لم نخرج بعد من إطار إيديولوجيا الكفاح الهادفة إلى التحرّر السياسي. وهي إيديولوجيا ضرورية في وقتها، ولكن استمراريتها حتى بعد حصول الاستقلال والتحرّر السياسي من الاستعمار لها مخاطرها. فهي تجعلنا نهمل الأولوية الفكرية لتحرير العقليات، هذا التحرير الذي لا يُمكن أن يحصل إلاّ عن طريق النقد العلمي للتراث الديني على وجه الخصوص.

إن الإسلام لا يستطيع أن يلقي نظرة نقدية على مساره التاريخي وتركيباته العقائدية من دون المرور بالفكر اليهودي، والمسيحي، والفكر الغربي الحديث. ينبغي أن نعلم أنه في

(١) انظر كتابنا: M. Arkoun, *L'Islam, hier, demain*, Paris, Buchet-Chastel, 2e éd., 1982.

فترة توسّعه وازدهاره كان الإسلام قد استوعب مكتسبات اليونان، وحضارة وادي الرافدين، وإيران، والهند. وأما الغرب، فعلى العكس، كانت نظرته إلى الإسلام في الغالب عدائية أكثر من اللزوم. وهذه الحالة تعبّر عن تعسّف واعتباطية العقل الغربي المهيمن. ويبدو أن الهجمات النقدية التي يتعرّض لها هذا العقل من الداخل، وكذلك التحليلات التفكيكية التي تتركز عليه، لم تؤثّر في هذه الاعتباطية أو لم تنل منها.

في الصراعات الفوضوية الجارية حالياً، بقي علينا أن نموضع الدور الذي يلعبه الفكر اليهودي فيها. وكنت قد سكتُّ عنه حتى الآن. ولم يكن هذا السكوت من قبيل الإهمال، وإنما من قبيل الحيطة والحذر. في الواقع، إنه من الصعب أن نقيس حجم التفاوت الكائن بين تضامن إسرائيل السياسي مع العقل الغربي المهيمن، وبين الجهود التي يبذلها الفكر اليهودي من أجل المحافظة على استقلاليته بالقياس إلى الغرب. وهذا ما يموضعه بالأحرى في جهة الفكر الإسلامي.

غير أن رهانات تاريخنا لا تنحصر، طبعاً، بالعالم التوحيدي والغرب العلماني. ذلك لأن هذين العالَمين كليهما ينبغي أن يصغيا إلى التعاليم الآتية من جهة آسيا وإفريقيا. وهنا نلتقي بالإرادات التبشيرية للقوى العظمى المتولدة عن الديانة التوحيدية. فالإسلام التابع والمُهَيْمَن عليه من قِبَلِ الغرب، يصبح في إفريقيا وآسيا تماماً كالمسيحية. فهو يُنافسها هناك على اكتساب المواقع الجديدة أو المعتنقين الجُدد. وهنا نجد أنفسنا أمام تعقيدات جديدة لا تزال تنتظر من يدرسها بشكل جيد و يحلّلها بشكل دقيق وصحيح، ولا نزال بشكل أخصّ ننتظر تشكّل نظام عالمي جديد مؤسَّس على تعاليم أخلاقية مقبولة من جانب جميع الشعوب وليس فقط من جانب الأنظمة السياسية أو الدول. وهذا ما يحيلنا مرة أخرى إلى الوظيفة النبوية التي نعرف أن شروط ممارستها لم تعد متوافرة الآن.

ربما كان ينبغي أن نعمّق التحليل النقدي أكثر ليس فقط في ما يخصّ الظاهرة الدينية، وإنما في ما يتعلق أيضاً بكل التركيبات الثقافية والتشكيلات المؤسساتية التي تقوم بها الروح البشرية. وما كانوا قد اتفقوا على تسميته بالروح «الحديثة» راح يحلّ محل الأديان التقليدية من أجل ترسيخ الفكرة القائلة بأن الإنسان مؤهّل لتحقيق التقدم، والخير، وفهم الأشياء والسيطرة عليها، وإقامة العدالة على هذه الأرض، ونشر المعرفة بالإنسان عن طريق الإنسان. ونلاحظ أن ايديولوجيا حقوق الإنسان تنشر في كل مكان (على غرار الأديان سابقاً) ذلك اليقين القائل بكونية الفتوحات العلمية، والسياسية، والاقتصادية. هذه الفتوحات التي كان لأوروبا الغربية امتياز تحقيقها لأول مرة في التاريخ.

ولكننا نعلم أن قابيل قتل أخاه هابيل وأعلن منذ ذلك الزمان أنه «لا توجد عدالة، ولا قضاة». في الواقع، إن علماء الاجتماع والانتربولوجيا يفضّلون دراسة المجتمعات البشرية بصفتها أنظمة قائمة على التفاوت وعدم المساواة. ولكن التشريعات القانونية تحاول، هنا

وهناك، أن تخفّف من حدّة هذه التفاوتات واللامساواة. عندما دُعي المفكر الفرنسي بيير لوجندر Pierre Legendre إلى إلقاء محاضرة عن الغفران، فإنه فضل أن يتحدث عن «ما لا يُغْتَفر» لكي يقترب بشكل أفضل من «مبدأ الحياة ذاته في جنسنا»، ثم «حرصاً منه على رؤية أفق الهشاشة واللايقين واليأس» كما هي مفروضة من قِبَلِ النقد التفكيكي للعقل المعاصر[1]. وأحب أن أقول، في ما يخصّني، بأن هذه الفلسفة التشاؤمية التي يولّدها تفكيك كل التركيبات المفهومية، والمؤسساتية، والخيالية الموروثة عن جميع الثقافات البشرية، لا ينبغي أن نحتفظ بها أو نمارسها إلاّ كاستراتيجية منهجية. وأقصد بذلك استراتيجية تهدف إلى تخليص الروح البشري من الأساطير والأوهام التي تنغلق فيها أو داخلها. أو على الأقل إنها استراتيجية تهدف إلى تخفيف الآثار الكارثية الناتجة عن عقل يشتغل من أجل تقوية هيمنة ما، أو مركز معيّن من مراكز السلطة، أكثر مما تهدف إلى حماية أولوية وأسبقية النضال الذي يقوم به البشر لكي يخفّفوا من الإكراهات التي تضغط عليهم. وهي إكراهات ناتجة عن العنف، وما لا يُعوَّض، ولا يُستعاد، والمتعذر سبره. كما أنها ناتجة عن الاستلاب، والوراثة أو اللامساواة المرسّخة بشكل مؤسّساتي، والكوارث الطبيعية.. إلخ.

ينبغي أن نقيس حجم الدور الذي لعبه الفكر الديني في مختلف الطوائف ولا يزال يلعبه في تثبيت أنظمة الفكر الموروثة وتوجيهها والمحافظة عليها.. وينبغي أن ندرك عدم صحة الاستراتيجيات التي اتبعت حتى الآن من أجل تحقيق تحرّر الوضع البشري من الإكراهات التي انتهينا للتوّ من التذكير بها. فهي غير مُلائمة على الاطلاق. وينبغي أن نعرّي المسلّمات الايديولوجية التي ترتكز عليها «العقائد القومية التي تبلغ مرحلة القداسة» والمفروضة من قِبَلِ الدول العلمانية أو «الكنائس» المختلفة. وعندما أقول الكنائس فإني أقصد كل الأديان المرسّخة بشكل مؤسساتي على هيئة جامع، أو كنيس، أو معبد بروتستانتي. عندما ننظر إلى ذلك، فإننا مضطرون إلى العودة إلى أفق الهشاشة واللايقين الذي تحدّث عنه بيير لوجندر، ولكن ليس بالضرورة اليأس. ينبغي أن نعود إليه لكي نكتشف مسالك أخرى أكثر موثوقية. ولكنّي إذ أُثير هذا التقشف الفكري، فإنّي أجد أمامي كتيبة كاملة من المدافعين عن «الإيمان الصحيح». أكاد أراها تتقدم لكي تسدّ بكل قوة وتصميم هذا الأفق الجديد الذي يحاول العقل بكل تواضع وصبر وعزيمة أن يجعله مرئياً ومليئاً بالوعود.

إن نظام إنتاج مجتمعات الكتاب المقدّس/ الكتاب العادي ومستوى التحليل المطلوب

---

(١) انظر بحث بيير لوجندر: «ما لا يُغْتَفَر»، المنشور في كتاب **الغفران** المذكور سابقاً: Pierre Legendre, «L'impardonnable», *In: Le Pardon*, op. cit., p. 18.

ضمن المنظور الموصوف سابقاً يمكن أن يُلخَّصا في المراحل وأنماط النقل التالية:

١ ـ حدث تدشيني: توراة، أناجيل، قرآن ← ← ← تاريخ أرضي ←
← ← تاريخ النجاة في الدار الآخرة.

٢ ـ الحواريون أو الصحابة الذين شهدوا النقل الصحيح للوحي ← ← ← التابعون ←
← الأمة المفسِّرة ← ← التوليد الخيالي للتراث الحيّ ← ← الذاكرة الجماعية الحيّة.

٣ ـ المدوَّنات المكتوبة والنقل الشفهي للتراث الحيّ.

٤ ـ قراءات مفسِّرة وصراع التفاسير في ما بينها.

ينبغي أن نعلم أن هذه المستويات الأربعة من إنتاج المعنى والممارسة التاريخية مترابطة بشكل لا ينفصم. وقبل ظهور العقل النقدي الحديث، فإنها كانت تميل إلى ممارسات استدلالية وأنظمة تصوّرات مشتركة لدى الأديان الثلاثة المدعوة بأديان الوحي.. ولكن بعد ظهور الحداثة وتوسّعها، ثم بشكل أخصّ بعد ظهور السياق الأوسع للعولمة، فإن تماسك الخيال الديني المشكَّل على هذا النحو وكذلك مضامين ووظائف التراث الديني، تشهد الآن نوعين من التفكك:

١ ـ في ما يخصّ الأديان التي تهيمن عليها الايديولوجيا الكفاحية أو الجهادية، فإن التفكك عنيف وفجّ. ولكنه لم يُدْرَك بعد على هذا النحو أو قُلْ إنه مُدْرك بشكل قليل أو رديء. وهذا التفكك قد يؤدي إلى تسفيه لا مرجوع عنه للذروة الدينية بصفتها التجربة البشرية مع الإلهيّ (أو الحطّ من قيمتها نهائياً بسبب أعمال العنف التي تُرْتَكب باسمها).

٢ ـ أما في ما يخصّ الأديان المُخْتَرقة من قِبَل الحداثة، حتى ولو على الرغم منها، كالمذهب الكاثوليكي مثلاً، فإن إعادة تأسيس الرسالة الروحية للذات الإنسانية لن يكون لها أي حظ من النجاح إلاّ ضمن فرضية الإسهام الفعّال للعقل الديني في عملية النقد الضروري والمتكرر لجميع الأنظمة التي تتحكم بـ«المنشأ الهدّام للمعنى» داخل جميع أُطُر العمل التاريخي.

ـ ٢ ـ
موقف المشركين من ظاهرة الوحي

«أفلا يتدبّرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» [سورة النساء، الآية ٨٢].

إننا إذ نطرح اليوم هذه المسألة، فإن ذلك يعني أننا نمارس عملاً من أعمال الفكر الحيّ ليس فقط داخل إطار الفكر الإسلامي، وإنما أيضاً داخل المنظور الأكثر اتساعاً لتجديد الفكر الديني بشكل عام. فمن الواضح أن مختلف تراثات الفكر الديني لا تزال تمارس نفسها داخل إطار النظام المغلق لـ«القيم» الخاصّة بكل طائفة دينية، أكثر مما تمارسه من خلال الحرص على إبداع أدوات جديدة للتحليل والمعقولية(*).

إنّ هدفنا من هذا العرض القصير ينحصر فقط في الإجابة على السؤال التالي: لماذا تشكّل مسألة موقف المشركين من ظاهرة الوحي أحد **المواقع** الاستراتيجية التي تنبغي دراستها من أجل تأسيس فكر مبدع وجديد عن دلالة الدين ومعناه؟ سوف نبيّن فيما بعد كيف أن أخذ كل الأبعاد التاريخية للمسألة بعين الاعتبار سوف يؤدي بالضرورة إلى طرح تساؤل ذي نمط أنتربولوجي عن منشأ اللغة الدينية ووظيفتها.

١ ـ المقاربة التاريخية للمسألة

هناك آيات عديدة في القرآن تبرهن بكل وضوح على أن الجمهور المستمع لمحمد، وبخاصة اليهود والمسيحيين، كانوا يُطالبونه بتقديم البراهين على صحة قوله بأنه يتحدث باسم الله حقاً. طبعاً، إننا لا نخلط هنا بين المشركين وبين اليهود والمسيحيين. ولكنهم في ما يخصّ هذه النقطة، اتخذوا موقفاً متشابهاً، ورفضوا التصديق بنبوة محمد والوحي القرآني

(*) يقصد أركون بذلك أن كل طائفة دينية سواء أكانت إسلامية أم مسيحية أم يهودية لا تزال منغلقة داخل سياجها الخاص: أي داخل عقائدها الدوغمائية التي تعتبرها مطلقة وتنفي كل ما عداها. وهو يريد أن يحصل التفاعل والتحاور بين مختلف الأديان والتراثات الثقافية، فيتشكّل بذلك تاريخ الأديان المقارن.

كما هو معروف. ومن المفيد أن نبتدىء بتجميع هذه الآيات ووضعها أمام أنظارنا من أجل إجراء التحرّي التاريخي فيما بعد على أرض صلبة.

جاء في القرآن:

١ ـ «وقالوا لن نؤمن لك حتى تَفْجُر لنا من الأرض ينبوعاً. أو تكون لك جنةٌ من نخيلٍ وعنبٍ فتُفَجِّر الأنهار خلالها تفجيراً. أو تُسقط السماء كما زعمت علينا كِسفاً أو تأتي بالله والملائكة قبيلاً. أو يكون لك بيتٌ من زخرف أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرُقيّك حتى تُنزل علينا كتاباً نقرؤه قُلْ سبحان ربّي هل كُنتُ إلاّ بشراً رسولاً» [سورة **الإسراء**، الآيات ٩٠ ـ ٩٣].

٢ ـ «وقال الذين كفروا إنْ هذا إلاّ إفكٌ افتراه وأعانه عليه قومٌ آخرون فقد جَاؤوا ظُلماً وزوراً. وقالوا أساطير الأوّلين اكتتبها فهي تُمْلَى عليه بُكرةً وأصيلاً. قُلْ أنزله الذي يعلم السرّ في السماوات والأرض إنه كان غفوراً رحيماً. وقالوا ما لِهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق لولا أُنزل إليه مَلَكٌ فيكون معه نذيراً. أو يلقى إليه كنزٌ أو تكون له جنَّةٌ يأكل منها وقال الظالمون إن تتّبعون إلاّ رجلاً مسحوراً» [سورة **الفرقان**، الآيات ٤ ـ ٨].

٣ ـ «وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أُنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوّاً كبيراً... وقال الرسول يا ربِّ إنّ قومي اتخذوا هذا القرآن مهجوراً. وكذلك جعلنا لكل نبي عدوّاً من المجرمين وكفى بربك هادياً ونصيراً. وقال الذين كفروا لولا نُزِّل عليه القرآن جملةً واحدةً كذلك لنُثبِّت به فؤادك ورتّلناه ترتيلاً. ولا يأتونك بمثلٍ إلاّ جئناك بالحق وأحسن تفسيراً» [سورة **الفرقان**، الآيات ٢١، ٣٠ ـ ٣٣].

٤ ـ «وكذلك أنزلنا إليك الكتاب فالذين آتيناهم الكتاب يؤمنون به ومن هؤلاء من يؤمن به وما يَجْحَدُ بآياتنا إلاّ الكافرون» [سورة **العنكبوت**، الآية ٤٧].

٥ ـ «والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحقُّ مُصدِّقاً لما بين يديه إنّ الله بعباده لخبيرٌ بصيرٌ» [سورة **فاطر**، الآية ٣١]. [والفكرة نفسها موجودة في سورة **النساء**، الآية ٥٠، وسورة **البقرة**، الآية ٨٣].

٦ ـ «والنجم إذا هوى. ما ضلّ صاحبكم وما غوى. وما ينطق عن الهوى. إنْ هو إلاّ وحيٌ يُوحى. علّمه شديد القُوَى. ذو مِرَّةٍ فاستوى. وهو بالأُفق الأعلى» [سورة **النجم**، الآيات ١ ـ ٧].

٧ ـ «ولقد آتينا بني إسرائيل الكتابَ والحُكْم والنُّبوة ورزقناهم من الطيبات وفضَّلناهم على العالمين. وآتيناهم بيّنات من الأمر[1] فما اختلفوا إلاّ من بعد ما جاءَهُمُ العلمُ بغياً بينهم

---

(١) في ما يخصّ هذه النقطة، انظر الكتاب التالي للمستشرق السويدي جيو ڤيدينغرين: **محمد ـ رسول الله وصعوده**، ص١٢٩، هامش (٣): Geo. Widengren: *Muhammad: The Apostle of God and His Ascension*, Uppsala - Wiesbaden, 1955.

.ّ ربك يقضي بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون» [سورة **الجاثية**، الآيتان ١٦ ـ ١٧].

يمكننا بسهولة أن نكثر من عدد الاستشهادات أو الآيات القرآنية التي تذهب في الاتجاه عينه إذا كنا مهتمين بالتعرّف على أنواع الرفض والاعتراضات التي لاقاها أنبياء آخرون غير محمد أو قبله. ولكن الآيات التي ذكرناها تكفي للبرهنة على الدور المحوري الذي لعبه موضوع الصحة الإلهية للكتاب. فهي تتيح لنا أن نكشف عن المفاهيم المشكِّلة أو المؤسِّسة لذلك المصطلح القديم، مصطلح «**الكتاب السماوي**»(*) الذي استعاده القرآن وبلوره باللغة العربية. هذا يعني أننا لن نكتفي بتكرار ما قالته التفاسير الإسلامية الكلاسيكية عن طريق ضبط تاريخية معلوماتها وتقييم مدى صحة أو متانة تفسيراتها، وإنما نهدف من وراء هذا البحث إلى شيء أبعد وأعمق.

إننا نهدف إلى طرح السؤال التالي: إلى أي مدى يُمكن للمشكلة التي أثارها معاصرو النبي أن تحثّ الفكر الإسلامي الحديث على القيام بمراجعة نقدية للموقف المكرس والمرسّخ منذ قرون عديدة من قِبَلِ «الأرثوذكسية»، وعلى فتح المناقشة من جديد بناء على الأُسس العلمية **الحالية**. وللتوصلِ إلى مثل هذا الهدف ينبغي اتخاذ القرارات التالية:

١ ـ إن الجدلية التوترية أو الصراعية الكائنة بين المعارضين/ والقابلين، أو بين الكفّار/ والمؤمنين «الذين يرجون لقاء الله»، ينبغي أن تُدْرَس أولاً دراسة تاريخية، وليس داخل الإطار اللاهوتي كما كان يحصل سابقاً. بمعنى أنه ينبغي أن نقدم صورة تاريخية عن الوضع الذي كان سائداً آنذاك، لا أن ننغلق منذ البداية داخل الصورة اللاهوتية الموروثة.

٢ ـ لا ينبغي على التحرّي التاريخي بعد الآن أن يحصر مهمته فقط بوصف الوقائع، وتحديد الأسماء أو التحقق من هويتها، وكذلك تحديد المصادر، وأصل الأفكار وقراباتها وسلاسلها. وإنما الشيء الأهمّ من ذلك هو التالي: تحديد نمط معيَّن من أنماط المعرفة، أو طريقةٍ ما من طرق إدراك الزمن والواقع، ثم تحديد شبكة معيَّنة من شبكات التواصل أو التوصيل. هذا هو الشيء الأكثر أهمية إذا ما أخذنا بعين الاعتبار مُكتسبات التاريخ الخارجي. وعلى هذا النحو يُمكننا أن نطرح من وجهة نظر تاريخية، ونفسانية، ولغوية مسألة الاستمرارية والانقطاع داخل فعالية الوعي الديني.

(*) مصطلح الكتاب السماوي هو بالفرنسية Le Livre Céleste. ويبدو أنه كان موجوداً قبل ظهور الإسلام والقرآن في ثقافات منطقة الشرق الأوسط القديم. ثم عرفه اليهود واعتقدوا بنزول كتاب عليهم من السماء. وكذلك فعل المسيحيون. ثم جاء القرآن لكي يقدم لأول مرة صياغة باللغة العربية عن هذا الكتاب السماوي المقدس. ولذلك شاع مصطلح الأديان السماوية تمييزاً لها عن الأديان الأرضية. ولكن المشكلة هي أن الباحثين اكتشفوا وجود علاقة تاريخية بين هذه وتلك. وكان كشفاً صاعقاً لا يقل أهمية عن اكتشافات داروين أو كوبرنيكوس.. هذا لا يعني بالطبع نفي الوحي أو الاستلهام الرباني كما يفعل الملاحدة والوضعيون...

٣ ـ ينبغي أن نعلم أن الفكر الحديث قد قضى عملياً على إشكالية «الكتاب السماوي أو العلوي أو الإلهي» مع النظرة إلى العالم والممارسات الشعائرية، والأخلاقية، والسياسية التي تنطوي عليها. ولكن هذا الفكر لم يقمْ حتى الآن بتقييم الوظيفة النفسانية ـ الاجتماعية ـ الثقافية التي تلعبها هذه الإشكالية في مجتمعات «الكتاب المقدس». ومن وجهة النظر هذه، فإن مسألة موقف المعارضين لظاهرة الوحي لا تحتاج فقط إلى القيام بتفحّص تاريخي صرف، وإنما ينبغي أن نطرحها بكل أبعادها خارج نطاق كل غاية تبجيلية. فهذا هو الشرط الذي لا بد منه لكي نتتبّع المسارات العميقة للوعي الإسلامي داخل العالم المعاصر.

يمكن أن نحصر المقاربة التاريخية مؤقتاً[1] بتفحّص النقاط الثلاث التالية:

١ ـ معطيات المسألة؛

٢ ـ طريقة معيّنة في التعبير؛

٣ ـ نمط معيّن من أنماط الفكر.

معطيات المسألة:

يتفق المؤرّخون عادةً على أن معارضي الدعوة التبشيرية لمحمد كانوا هم من المكّيين. ولكنهم لا يميّزون بوضوح داخل هؤلاء المكّيين بين أولئك الذين كانوا يُعارضون باسم نظام العقائد/ واللاعقائد الخاصّة بالدين العربي السابق على الإسلام، وبين أولئك الذين كانوا يعتنقون «الإيديولوجيا الملكية» التي نُشِرت في الشرق الأوسط القديم من قِبَلِ الأديان الإيرانية، وأديان وادي الرافدين، والأديان السامية[2]. . إلخ. وهذا التمييز يفترض امتلاك معرفة دقيقة بالعلاقات التي كانت قائمة بين الدين العربي بصيغته المكّية بشكل خاص وبين هذه «الإيديولوجيا الملكية» التي كانت منتشرة بشكل متفاوت في أوساط الجماعات العديدة التي كانت تسكن منطقة الشرق الأوسط.

وهكذا نجد، مثلاً، أن علاقات النسب التي يقيمها الباحث ج.س. ڤاديه J.C. Vadet بخصوص **الحنفاء** أو **الحنيفيين** يُمكنها أن تغني كثيراً ملف هذه المسألة إذا ما استطعنا تجميع شهادات أكثر عدداً وإقناعاً. ويمكن أن نقول الشيء ذاته عن البحوث المتبحّرة التي قام بها المستشرق جيو ڤيدينغرين Geo Windengren عن «الإيديولوجيا الملكية» و«الكتاب السماوي». فميزتها الكبرى تكمن في فتح مبحث تاريخي واسع جداً. ودراسة موقف المشركين من ظاهرة الوحي ينبغي أن تحتل مكانتها داخل هذا

(١) هل هناك من داعٍ للقول بأن هذه الدراسة ككل ليست إلاّ محاولة مؤقتة. فهناك مسائل عديدة سوف تبقى معلّقة كما سيلاحظ القارىء من خلال تتبع الدراسة حتى النهاية.

(٢) حول مفهوم «الإيديولوجيا الملكية»، انظر كتاب المستشرق ج. ڤيدينغرين السالف الذكر، ص١٩٩ وما بعدها.

المبحث الواسع. ولكن على الرغم من كل هذه الإنجازات، فإنه بقي علينا الكثير لكي نفعله في هذا المجال قبل أن نستطيع إطلاق حكم موثوق على هوية المعارضين للوحي القرآني. أقصد هويتهم (أو مكانتهم) الاجتماعية والثقافية داخل المجتمع المكّي.

من الممكن أن نساهم في تقدم هذا البحث عن طريق استخلاص المعطيات الضمنية للآيات التي استشهدنا بها سابقاً. قُلت الضمنية ولم أقل الصريحة. وذلك لأن الدراسة التي تنحصر باستكشاف المعاني الصريحة للآيات تسقط بسرعة في نوع من النزعة التاريخوية واللغوية المتطرفة. وتخفى عليها بالتالي العناصر الأساسية للتصوّر والإدراك، هذه العناصر التي **تولّد** المعاني الصريحة. وهكذا نجد أنه إذا ما أمعنّا النظر في الآيات المذكورة، فإننا نجد أنها توحي بوجود **ذات جماعية**[1] في مكّة. وفكر هذه الذات الجماعية تهيمن عليه المسلّمات التالية:

١ ـ الإيمان مرتبط بالبراهين. فإذا لم توجد براهين، لا إيمان.

٢ ـ البرهان يتمثّل بالملاحظة **البصرية** لظواهر فيزيائية أو مادية محدّدة بدقة. فإذا لم يرها الناس لن يؤمنوا ولن يصدّقوا. ولكن نلاحظ أن هناك استمرارية بين واقعة مُدْرَكة عن طريق الحواس كانبثاق ينبوع ماء من الأرض مثلاً، وبين حدث «خارق للطبيعة» كالصعود إلى السماء، أو هبوط ملاك إلى الأرض، أو تنزيل الكتاب المقدّس.

٣ ـ هناك فئة خُلقت للكذب، والخطأ، والضلال، والهوى. وفئة خُلقت للحقيقة المثلى، وصحة النقل، والمرونة، ووضوح الوحي المتجلّي.

٤ ـ يمكن لأحد أعضاء الجماعة أن يختلق الأكاذيب ويخدع السامعين السُذّج الذين يصدّقون كل شيء. فيخرجهم بالتالي عن إطار الممارسة والخطاب المعترف بهما من قِبَلِ الإجماع التقليدي (أي يخرجهم عن دين الآباء والأجداد).

٥ ـ إن السمات المميزة للرسالة الصحيحة هي التالية: قدرتها على توليد الخيرات المرغوبة جداً كتفجير نبع ماء في الصحراء، أو استنبات حدائق النخيل والعنب حيث يسيل الماء، أو تشييد قصر مليء بالزينة والزخارف. ثم إن هذه الرسالة الصحيحة تتميز بقُدرتها على توليد أحداث غير مألوفة: كإسقاط السماء على الأرض قطعاً، قطعاً، أو أن يكون الشخص (النبي) مصحوباً بملاك منذر، أو تلقي الكتاب السماوي دفعةً واحدةً، أو رؤية الله مباشرة. . . كل هذه تشكّل براهين قاطعة في نظر المكّيين على صحة الرسالة وأن من يأتي بها يكون نبياً حقاً. ينبغي على الرسول أن يرتفع فوق الوضع البشري العادي وأن يلتحق بوضع الملائكة لكي يصدّقوه.

---

(١) حول هذا المفهوم الاجتماعي ـ اللغوي، انظر كتاب العالم الفرنسي المختصّ بالألسنيات: ب. غيران: **مقالات في علم الأسلوب**: P. Guirand: *Essais de stylistique*, Paris, Klincksiek 1969, وانظر أيضاً كتاب الناقد لوسيان غولدمان: **الماركسية والعلوم الإنسانية**: L. Goldmann: *Marxisme et sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1970.

٦ ـ إن الكتاب المُتلقّى ضمن هذه الشروط هو كتاب الوحي، وينبغي أن يستطيع الناس قراءته. وعندئذ يصبح المصدر الأعلى لكل معرفة صحيحة، والمعيار الأعلى لكل سلوك مستقيم. ولهذا السبب ينبغي الاشتباه بالنسخ المزيفة الشائعة عن كتاب الوحي وتنبغي إدانتها أو فضحها. فالكتاب المزوَّر مكروهٌ جداً. وأما الكتاب الصحيح أو الحقيقي، فيُدخل قطيعةً داخل الوضع البشري عن طريق شعور الناس بوجود ما قبل الكتاب/ وما بعده.

هذه الخلفية الفكرية التي تقبع خلف خطاب «الكفّار» أو «غير المؤمنين» تبرهن على أن رفضهم ليس ناتجاً عن الجهل، أو عن معارضة منتظمة لظاهرة الكتاب المقدس باسم عقيدة منافسة أو مضادة. على العكس، إنهم يتموضعون داخل إشكالية الكتاب السماوي أو المقدّس ولا يطلبون شيئاً آخر غير أن يؤمنوا. . اللهمَّ إذا ما ملأ محمد كل الشروط المطلوبة **عادة** من أجل أن يؤمن الناس. وهكذا تحيلنا المسألة إلى تاريخ سابق وإلى فينومينولوجيا مختلف أنواع الوحي السابقة له، أي السابقة على الوحي الذي حصل لمحمد(*). الشيء المهم هنا والذي ينبغي أن نركّز عليه الأضواء هو أن هذه الشروط كانت معروفة في مكّة في بداية القرن السابع الميلادي. وقد ضغطت بكل ثقلها على التبشير القرآني أو قُلْ على الدمج الاجتماعي ـ الثقافي لهذا التبشير (أي على رفضه أو قبوله).

إذن نُلاحظ أنه كان يوجد في مكّة موقف جدلي واحتجاجي قائم على المحاجّة وطلب البراهين باسم تصوّر راسخ آنذاك عن الكتاب السماوي أو كتاب الوحي. وفي مواجهة هذا الموقف راح الخطاب القرآني يُحاول فرض الإسلام، أي موقف تسليم النفس بكل ثقة إلى الوحي الذي نُقِل فعلياً إلى محمد. إنَ الآثار اللغوية لعملية الانتقال هذه موجودة على مدار النصّ القرآني كله (أقصد الانتقال من موقف معيّن للروح إلى موقف آخر، أو الانتقال من موقف ما قبل الإسلام إلى موقف ما بعد الإسلام). بل ويصل بنا الأمر إلى حد التساؤل عمّا إذا لم تكن الضرورة الأولية لتحويل استعداد عقلي ما هي التي أدت، في النهاية، إلى توليد لغة جديدة، وفرض نمط تعبيري قائم على الاحتجاج والمعارضة. فالانقسام الأكبر المتمثّل بثنائية الكفّار/ المؤمنين ليس له فقط دلالة عقائدية، وإنما له انعكاسات أو تأثيرات على البنية اللفظية والمعجمية والنحوية والتركيبية للخطاب القرآني. إنّ هذه البنية اللغوية ما هي إلاّ تعبير عن حالة اجتماعية ـ ثقافية كان ينبغي تجاوزها آنذاك. ولكن هذه البنية سوف تلعب لاحقاً ـ على بعض الأصعدة وبدرجات متفاوتة بحسب الفترات الزمنية ـ دور العقبة الإبستمولوجية داخل الفعالية المعرفية للفكر الإسلامي.

(*) المقصود بالفينومينولوجيا هنا الوصف الظاهراتي للوحي السابق على الوحي القرآني، أي الوحي التوراتي والإنجيلي. وأركون يعتبر الوحي ظاهرة مثله في ذلك مثل الظواهر الطبيعية كسقوط المطر، أو هبوب الرياح أو أية ظاهرة أخرى. وبالتالي، فينبغي أن ندرس ظاهرة الوحي كما هي، أي كما أثّرت في ملايين البشر طيلة قرون وقرون.

فبالنسبة للمؤمن الذي يفترضه القرآن، فإن الإيمان ليس مرتبطاً ببراهين ملموسة أو محسوسة، براهين مذهلة تحصل فوراً على رؤوس الأشهاد، وإنما بالقرار الأعظم الذي لا يعلمه إلاّ الله. إنه مرتبط بالأمل وبالرغبة الحارقة لملاقاته (أي ملاقاة المؤمن لله). وبالتالي فيكفي إذن استقبال الكلام الأعظم الذي ينفخ هذا الأمل أو يضخّمه، ثم يشعل تلك الرغبة الحارقة ويبشّر بالقرار الأمثل الملائم لكي يؤمن الإنسان. ولكن البراهين المطلوبة من قِبَلِ «الكفّار» لم تُهْمَل من قِبَلِ هذا الخطاب اللغوي الجديد، أي القرآن. فقد قام محمد بسفرة ليلية، أي بالإسراء. تقول الآية القرآنية: «سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله ولنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير» [سورة **الإسراء**، الآية ١]. وقد تلقى الكتاب السماوي عن طريق «كائن ذي قوة عظيمة»، كما لم يكن ضالاً أبداً. يقول القرآن بالحرف الواحد: «والنجم إذا هوى. ما ضلَّ صاحبكم وما غوى. وما ينطق عن الهوى. إن هو إلاّ وحيٌ يُوحى. علَّمه شديد القوى» [سورة **النجم**، الآيات: ١ ـ ٥].

بدءاً من تلك اللحظة راح مفهوم «الكفّار» يتحوّل ويتغيّر: فلم يعد الأمر يتعلق بأولئك الذين يطالبون ببراهين مشروعة لكي يصدّقوا، وإنما بأولئك الذين يظلّون معاندين حتى بعد أن تُقدَّم لهم البراهين الكافية. إن الترتيب الزمني للآيات القرآنية كان سيتيح لنا ـ لو عرفناه بدقة ـ أن نتتبع تطوّر معنى هذا المفهوم: «الكفّار»، والمفهوم المرافق له: «المؤمنون». ولو حصل ذلك لنتج عنه استخدام لاهوتي أقلّ تبسيطيةً وأكثر تاريخيةً. إن إمكانية تجديد الفكر اللاهوتي في الإسلام سوف تتبدّى لنا أكثر عندما ندرس صيغة التعبير ونمط الفكر المستخدمين في القرآن لكي يفرض على سامعيه المعاصرين له صحته الإلهية.

طريقة معيّنة في التعبير:

لا نزال بحاجة إلى بلورة تيبولوجيا للخطاب القرآني. والمقصود بالتيبولوجيا هنا الكشف عن أنماط الأساليب المختلفة التي يستخدمها هذا الخطاب(*). وهذا مبحث صعب يستحق أن يُدْرَس بذاته ولذاته، وليس بشكل عرضي، أو على هامش مبحث كمبحثنا الهادف أساساً إلى شيء آخر. ينبغي الكشف عن أنماط الأساليب التعبيرية (أو اللغوية) المستخدمة في القرآن من أجل بلورة إشكالية مشتركة تنطبق على دراسة جميع مجتمعات الكتاب المقدس. وبالتالي، فأرجو من القارىء أن يعتبر الملاحظات التالية مجرد ملاحظات مؤقتة[1] ليس إلاّ.

(*) كلمة تيبولوجيا Typologie: مشتقة من كلمة Type، أي نوع أو نموذج. وبالتالي فهي تعني علم الأنواع أو النماذج. والقرآن يستخدم عدة أساليب لغوية. وبالتالي، ينبغي أن يقوم أحد الباحثين بدراسة مختلف أنواع الأساليب المستخدمة في القرآن.

(١) انظر بحثنا: «هل نستطيع أن نتحدث عن العجيب المدهش أو الساحر الخلاّب في القرآن؟»، وهو منشور في كتابنا: **قراءات في القرآن**: M. Arkoun: «Peut-on parler de merveilleux dans le Coran?» *In: Lectures du Coran*, op. cit., p. 87.

عندما ننظر عن كثب إلى البنية الأساسية لأسلوب التعبير المستخدم في القرآن، فإننا نكتشف أن صحة الكتاب المقدس ذات قاعدة لغوية أساساً. لا ريب في أن المؤمن يتصوّر هذه الصحة وكأنها **نقل** حصل بالفعل بواسطة وسائل وأساليب التوصيل «السماوي أو الإلهي». أما عالِم الأنتربولوجيا الحديث فيقول بأن هذه الوسائل والأساليب ما هي إلاّ مجازية أو خيالية أو أسطورية. ولكن التجلّي الملحوظ والمحسوس للرسالة المنقولة حصل في لغة بشرية ـ هي هنا اللغة العربية ـ حيث إن لافظ الكلام يؤكّد ذاته عن طريق صيغة معيّنة ونمطية من صيغ التعبير. كل الأدبيات الكلاسيكية التي تركّزت حول مسألة الإعجاز (على الأقل في مكتسباتها اللغوية المحضة) تؤكّد على هذا الدور الحاسم الذي لعبته هذه الصيغة التعبيرية اللغوية في انبثاق الوعي بالكتاب السماوي المُوحى به داخل الدائرة اللغوية العربية. ولهذا السبب أقول بأن البحث التاريخوي الأكاديمي أنهك نفسه من دون جدوى من أجل تقليص الصحة الإلهية للخطاب القرآني وذلك عن طريق الإكثار من ربطه بالمرجعيات القديمة، أو عن طريق الاقتصار على وصف الجوانب البلاغية والأسلوبية لنظرية الإعجاز(*). قُلت تقليص الصحة الإلهية وكان يمكن أن أقول جعلها نسبية. لا ريب في أن نظرية الإعجاز كانت قد أُضعفت، وبشكل عام، زُيِّفت من قِبَلِ المسلَّمة اللاهوتية المسبقة. ولكنها تحتوي على معلومات أو تعاليم يمكن لعالم الألسنيات الحديثة أن يستخلصها ويستخدمها ضمن منظور حديث وجديد تماماً.

يتفق علماء الألسنيات الحديثة على التميز بين نوعين من استخدام اللغة: السرد القصصي، والخطاب. وكل واحد من هذين النوعين في التعبير يتميّز باستخدام شكلين لفظيّين أو معجميّين، وجهازين متمايزين من الوظائف النحوية والتركيبية[١]. ونلاحظ أن

(*) القرآن مكتوب بلغة طبيعية هي هنا اللغة العربية. فكلماته وحروفه هي ذات الكلمات والحروف التي كان يستخدمها الشعر الجاهلي مثلاً، أو النثر العربي في القرن السابع الميلادي. ولكن تركيبته اللغوية شديدة الإبداع والجمال وعميقة التأثير، ولذلك سحرت ألباب القرشيين أو المكيين: إن من البيان لسحرا... والدليل على أنها وحي هو أن تأثيرها يخترق القرون ويصل إلى الملايين. وأما البحث التاريخوي الأكاديمي فيقصد به أركون بحوث المستشرقين الذين حاولوا البرهنة على الطابع البشري للقرآن عن طريق ربطه بكتب الوحي السابقة: أي التوراة والأناجيل أساساً. فقصة موسى وعيسى، ونوح، والطوفان، ومريم العذراء، وقصة يوسف، وفرعون، إلخ.. كلها واردة سابقاً في كتب اليهود والمسيحيين. ولكن القرآن أعطاها صياغة جديدة في اللغة العربية. وأما نظرية الإعجاز فهي عبارة عن المسلمة اللاهوتية التي تقول بأن القرآن يرتفع على كل الكلام العربي بشكل لا يضاهى حتى ولو كان مكتوباً بنفس حروف اللغة العربية، ونحوها وصرفها.

(١) حول مفهوم السرد أو الحكاية، انظر كتاب كلود بريمون: **منطق السرد القصصي**: Cl. Brémond: *Logique du récit*, Paris, Seuil, 1973. وأما في ما يخص الخطاب، فإن التوجّهات والتحليلات التي قدمها إميل بنفينيست تظل هي الأكثر وضوحاً. انظر كتابه: **مسائل في علم الألسنيات العامة**، =

القرآن يستخدم بشكل واسع كلا الشكلين أو كلتا الصيغتين في التعبير. ولكن التحليل العميق يكشف لنا أن البنية الأساسية للنصّ ككل تتمثّل **بالحوار** حيث نجد أن «صيغتين لغويتين في حالة الشراكة تجدان نفسيهما مسؤولتين عن الكلام أو القول بالتناوب. وهذا الإطار يتشكل بالضرورة مع الكلام ذاته»(١).

من السهل تبيان أن الحكايات أو القصص القرآنية تحصل داخل الإطار العام للحوار. فهناك متكلّم أعظم(٢) مهيمن على النصّ القرآني كله(*). وهو يتدخل صراحةً في النصّ لكي يحوّل جذرياً وعي المتلقّي. وعن طريق هذه التدخلات المستمرة للمتكلّم الأعظم، يحصل الانتقال من المعنى الصحيح الأمثل (أي التوجّه الأمثل أو الهدى كما يقول القرآن) إلى الصيغ اللفظية والنحوية التي تمارس دورها بعدئذ بصفتها انعكاسات للمعنى الأصلي الأمثل وللعلامات المحفِّزة من أجل توليد متكلّمين جُدد للمعاني الثانية (انظر بهذا الصدد كل الأدبيات التفسيرية، أي كُتُب تفسير القرآن).

وحتى لو قصرنا حديثنا على الآيات المُستشهَد بها سابقاً، فإننا نستطيع أن نجد العناصر الأساسية لـ «الجهاز اللغوي للقول أو للكلام» في القرآن. سوف نكتفي بتعدادها هنا، أو بذكرها مجرد ذكر، لأننا كنا قد درسناها تفصيلاً في مكان آخر(٣).

نجد أولاً بنية العلاقات بين الضمائر (أنا، هو، أنت، نحن، هم، أنتم...). وهذه البنية تميّز كلية النصّ القرآني لأنها متواجدة على مداره(**). ولكن داخل هذه البنية يمكن

بجزئيه الأول والثاني: E. Benvéniste: *Problèmes de linguistique générale*, I, II, Paris, Gallimard, 1966, 1974.

(١) انظر: إميل بنفينيست: **المصدر نفسه**، الجزء الثاني، ص٨٥.

(٢) إنّي أستخدم الحرف الكبير بالفرنسية لكتابة مفهوم المتكلّم ـ الناطق Énonciateur وليس الحرف الصغير énonciateur. وأريد بذلك التدليل على الدور اللغوي المهيمن لـ «أنا» أو لذات معيَّنة ومضخَّمة في بنيان الكلام المنطوق (أو الخطاب). فهذا الناطق ـ المتكلّم الجبار يهيمن على الخطاب القرآني من أوله إلى آخره.

(*) هذا المتكلّم الأعظم يجبل اللغة جبلاً ويستخدمها بطريقة تؤدي إلى تغيير عقلية السامع. وينعكس ذلك على تراكيب اللغة ومفرداتها إلى حد أن أي شخص واقع تحت تأثير اللغة القرآنية لا يعود يستطيع مقاومة هذا التأثير أو التخلّص منه إلاّ بشقّ النفس. أما المعاني الثانية فيقصد بها أركون شروحات القرآن أو التعليقات والتفاسير التي أثارها منذ البداية وحتى الآن. فالقرآن هو اللغة الأولى أو المعنى الأول، والتفاسير هي المعنى الثاني أو اللغة الثانية التي تعيش على اللغة الأولى. بهذا المعنى يمكن القول بأن القرآن هو النصّ التأسيسي الأول الذي أثار نصوصاً ثانية عديدة حتى اليوم.

(٣) انظر دراستنا: «قراءة سورة **الفاتحة**» (المبحث الثالث في هذا الكتاب) وهو بالأصل منشور في كتاب **قراءات في القرآن** (بالفرنسية) M. Arkoun: *Lectures du Coran*, op. cit., (Lecture de la Fâtiha), p. 41.

(**) يتخذ تحليل أركون هنا طابعاً ألسنياً أو لغوياً محضاً. وهذا شيء مهم جداً على الرغم من وعورته =

أن نركّز على علاقة متميّزة ذات قيمة تأسيسية أو تشكيلية بنيوية (بالنسبة للشكل كما بالنسبة للمضمون وجوهر التعبير). وبعدها نلاحظ وجود علاقة ثانوية أو أدواتية (أي تابعة للأولى). الأولى تتخذ صيغة النحن/ أنت، أنا (أي محمد)/ أنت بالمعنى الكبير للكلمة (أي الله). وأما الثانية المتمثّلة بـ نحن/ أنت، هو (أي الكفار/ محمد)، النحن (ضمنية)/ أنتم/ هو، النحن/ أنت (ضمنية)/ هم بصيغة المفعول به، والفاعل (أي بني إسرائيل). نُلاحظ من خلال تأمّل هذه العلاقات بين الضمائر الشخصية مدى أهمية المتلقي المتميّز (أي محمد)، ولكنه لا يمثّل في الوقت ذاته سوى مجرد ناقل وسيط لرسالة موجَّهة إلى البشر (أي: أنتم، هم). ولا يصبح المتلقي متكلماً لافظاً متوجهاً بكلامه إلى الآخرين إلاّ في حالات استثنائية وداخل إطار القول الخاص بالمتكلّم الأساسي.

أما الطبقة الثانية لعلامات القول (أو التلّفظ بالكلام)، فمشكّلة من قِبَلِ «قرائن التبيين»، أو «الأفراد اللغويين» الذين يحيلوننا إلى أشخاص، أو لحظات، أو أماكن[١]. وهذه هي حالة الضمائر الشخصية، أو البرهانية، أو النعتية.. إلخ. وعن طريق هذه الضمائر يتوصل الناطق المتكلّم إلى تنظيم المكان، والعلاقات، والأحوال أو أساليب الحياة والوجود. انظر بهذا الصدد العبارات القرآنية التالية: وقالوا ما لهذا الرسول... هذا القرآن، وقالوا أساطير الأولين...، إنّ هذا إلاّ إفكٌ افتراه، بنو إسرائيل: المذنبون، أو المجرمون.

إنّ الصيغ الزمنية التي يستخدمها الناطق المتكلم من أجل تنظيم الزمن انطلاقاً من الحاضر الذي يتموضع فيه تُشَكِّل المجموعة الثالثة من هذا التحليل اللغوي أو الألسني. نُلاحظ مثلاً أن استخدام الفعل بصيغة الماضي أو الحاضر من قبل الجاحدين أو غير المصدقين يتحكّم به حدث محوري أو تأسيسي هو: نزول الكتاب السماوي. وطبقاً للآيات المذكورة، فإننا نفهم أن هذا النزول قد حصل سابقاً، ولكنه يتضمّن متبقّيات تعيد تحيين الحدث من دون توقف(*). ينتج عن ذلك حاضرٌ أبدي تندرج داخله حواضر (أو أزمنة حاضرة) مؤقتة أو عابرة مرتبطة بظروف محدّدة. بمعنى آخر: لقد حصل النزول للتوّ بشكل

= وصعوبة فهمه. فالنصوص الدينية الكبرى ـ وبخاصة القرآن ـ تبدو وكأنها فوق الزمان والمكان والمشروطيات اللغوية. ولذا، فإن التركيز على بنيتها اللغوية والنحوية واللفظية يجرّرنا إلى حد ما من هيبتها اللاهوتية الضخمة ويحيلها إلى حقيقتها، أي كنصوص لغوية تنطبق عليها القوانين النحوية والصرفية نفسها التي تنطبق على بقية النصوص الأخرى.

(١) انظر: إميل بنفينيست، **مصدر مذكور سابقاً**، ص٨٣.

(*) بمعنى أنه كلما نزلت آية أو مجموعة آيات أو سورة كلما تم تحيين الوحي من جديد. فالوحي لم ينزل دفعةً واحدة، وإنما على دفعات تفصل بينها مسافات زمنية قد تطول أو تقصر. وقد استمر نزوله مدة عشرين سنة كما هو معروف.

جزئي أو كلّي، وينبغي فرض صحّته على الناس فوراً. وهكذا تتأكد صحّة تلك الملاحظة التي نصّ عليها العالم إميل بنفينيست(**): «يُمكننا الاعتقاد بأن الزمنية (أو الزمانية) هي إطار غريزي أو فطري للفكر. في الواقع، إنها تحصل داخل عملية النطق أو الكلام وبواسطتها. وعن النطق تتشكّل مقولة الحاضر، وعن مقولة الحاضر تتولّد مقولة الزمن»[١].

إنّ الوظائف النحوية ـ التركيبية التي يستخدمها الناطق ـ المتكلّم للتأثير على المتلقي موجودة كلها في القرآن. نقصد بهذه الوظائف هنا الأساليب اللغوية من نوع: التساؤل، التعجّب، التبليغ أو الإعلام، الإثبات أو الجزم. وكلها أساليب مستخدمة في القرآن. في الآيات التي نحلّلها هنا نلاحظ أولاً وبشكل خاص مدى الأهمية التي يتخذها أسلوب الإثبات أو الجزم القاطع. فالآيات تستخدم الإثبات والنفي المدعومين أم لا من قبل يمين القسم. كما ونلاحظ أن هذه الآيات تستخدم بشكل متكرر الجملة الإسمية. وعن طريق هذه الأساليب اللغوية نلاحظ أن الناطق يريد ترسيخ يقينيات معيّنة في ذهن السامع أو في وعيه. إنه يوجّه بطريقة واضحة ومدروسة كل الاستخدام المعرفي للّغة في الوجهة التي يريدها. انظر مثلاً كيفية استخدامه للكلمات التالية: الكفّار، الجاحدون، الظالمون، العدو، المجرمون. فهؤلاء جميعاً يشكّلون فئة احتُقِرت وحُطَّ من قيمتها عن طريق الأقاويل المفرطة، أو الحمقاء المجنونة، أو المتغطرسة والمتكبرة التي عُزِيَت إليها. على العكس من ذلك، فإن الآيات المذكورة تقدّم المؤمنين على أساس أنهم أولئك الذين يتّبعون النبي.

نمط معين من أنماط الفكر:

إنّ هذا الاستخدام النمطي للغة لا يولّد آثار المعنى المرغوبة من قِبَل الناطق إلاّ إذا قُدِّم ثمة نظام فكري مناسب. ولا نقصد بالنظام الفكري هنا فقط الكفاءة اللغوية بالمعنى الذي يعطيه علم القواعد التوليدية لهذا المصطلح، أي المقدرة المُسْتَبْطَنَة من قبل الذات والتي تولّد مثل هذه الكفاءات داخل اللغة. وإنما نقصد به ـ أي بالنظام الفكري ـ مجمل التصوّرات، والعقائد الإيمانية، والمسلّمات التي تتطلّب هيكليّتها استخداماً متفرّداً للفكر. وهذا ما ندعوه، إذا ما استعرنا تعبير ميشيل فوكو، بالإبستميه، أي النظام الفكري الذي يهيمن على فترة بأسرها.

في الواقع إن مصطلح الإبستميه épistémé يطرح مشكلة هائلة، ذلك لأنه يضع على محك الشك المسلّمة العظمى التي تتحكّم بكل فكر لاهوتي ناشىء ومتطوّر داخل خط الاعتقاد بالكتاب السماوي (أو كتاب الوحي). لماذا أقول ذلك؟ لأن كلام الله في

(**) إميل بنفينيست Émile Benvéniste الذي يستشهد به أركون هنا هو أحد كبار علماء الألسنيات في فرنسا. ولد في مدينة حلب بسوريا عام ١٩٠٢، وتوفي في باريس عام ١٩٧٦، وألّف عدة كتب مهمة.

(١) إميل بنفينيست **مصدر مذكور سابقاً**، ص ٨٣.

شكله ومضمونه والمنقول في الكتاب السماوي يتعالى على كل الكفاءات اللغوية المتحقّقة سابقاً أو القابلة للتحقّق لاحقاً في اللغات البشرية. وبالتالي، فإنه يتعالى على كل الاستخدامات البشرية للفكر (أو يتجاوزها، أو يتخطاها). ينتج عن ذلك أن العقل المجبول بهذا الكلام هو أيضاً أبدي أو غير مخلوق، وبالتالي فوق التاريخ أو يتجاوز التاريخ. أي أنه يفلت من التاريخية ويتخطاها. وهذا العقل ظل مهيمناً طيلة قرون عديدة على الأنظمة اللاهوتية والميتافيزيقية الكلاسيكية. صحيح أنه قد يعترف بـ «تعدّدية الفلسفات من حيث المبدأ»، إنما مع المحافظة على مبدأ «وحدة الحقيقة» وعن طريق الخضوع لـ «معيار الموضوعية التي تتجاوز كل عقل أو كل عقلانية»[(١)].

لن نستطيع استنفاد هذه المناقشة المهمّة هنا أو إيفاءها حقّها. فهي تتطلّب معالجات طويلة ومعقدة. ولكن الشيء الأساسي الذي ينبغي التركيز عليه هو التالي: سوف يكون من العبث، بل ومن الخطر اجتماعياً وسياسياً، أن نحسم مسألة الموقف من ظاهرة الوحي في المناخ الإسلامي عن طريق التصديق على إحدى الفرضيتين المتصارعتين والمتمثّلتين إما بتاريخية العقل المشكّل من قِبَل الوحي وإما بلاتاريخيته. ولذا فسوف نتّبع بالأحرى طريقاً آخر، ألا وهو استخدام مثال القرآن من أجل إغناء مناقشة صعبة.

لا توجد حتى الآن أي دراسة تُطبّق علم القواعد التوليدية[(*)] على اللغة العربية. وبالتالي، لا نستطيع أن نعالج بشكل مفيد مسألة الكفاءة اللغوية التي تفترضها الإنجازات اللغوية القرآنية (أو العبارات القرآنية). في المقابل، كنا قد استكشفنا في مقالات عديدة سابقة بعض السمات المميّزة للنظام الفكري الذي يتحكّم بالخطاب القرآني[(٢)]. ونحن نزمع مواصلة البحث والتحرّي داخل الإطار الأوسع لكتاب كامل. لنكتفِ هنا بإضافة بعض الملاحظات التي تتيحها لنا قراءة الآيات السابقة التي استشهدنا بها.

بعد قراءة الآيات عن كثب نلاحظ انبثاق المطلب النقدي الذي يمارس نفسه من خلال

---

(١) انظر: كتاب المستشرق الفرنسي لويس غارديه: **دراسات في الفلسفة والتصوف المقارن**. L. Gardet: *Études de philosophie et de mystique comparées*, Paris, J. Vrin, 1972, pp. 16-19.

(*) علم القواعد التوليدية: La grammaire générative هو من اختراع المفكّر الأمريكي نعوم شومسكي ومجموعة علماء الألسنيات الباحثين في معهد ماساشوسيتس للتكنولوجيا M.I.T.. وضمن هذا المنظور فإن علم القواعد هو عبارة عن آلية محدودة بمجموعة قواعد ولكنها قادرة على توليد عدد لامحدود من العبارات أو الجمل. ولهذا السبب دُعي بعلم النحو التوليدي أو علم القواعد التوليدية. والجنس البشري، تمييزاً له عن بقية الأجناس الأخرى، يمتلك بنيات كونية فطرية تتيح للطفل تعلّم اللغة واكتساب نحوها وصرفها بشكل تدريجي منذ الصغر.

(٢) انظر: دراستينا «قراءة سورة الفاتحة» في هذا الكتاب، و«كيف نقرأ القرآن؟» المنشورة في كتابنا (بالفرنسية): **قراءات في القرآن**، مصدر مذكور سابقاً: M. Arkoun: «Comment lire le Coran?» *in: Lectures du Coran*, op. cit..

التفحّص التجريبي المباشر. ونلاحظ أيضاً بداية البلورة للتمييز بين الوضع البشري العادي (كتناول الطعام مثلاً، أو الذهاب إلى السوق) وبين الوضع الأعلى غير الموصوف بدقة. والحقيقة هي أن العالم الخيالي/ والعالم المحسوس الواقعي، وكذلك التاريخ الأسطوري أو المقدس/ والتاريخ الحدثي، أو تاريخ الأحداث والوقائع، كلها أشياء كانت لا تزال مختلطة أو غير متمايزة. فالمزدوجات الثنائية من نوع: فوق الطبيعة/ طبيعة، عجيب خارق للعادة/ واقعي، لامادي/ مادي، هي أشياء مسلّم بها من قبل بنية الاحتجاج وموضوعه. ولكنها لا تزال أبعد ما تكون عن أن تُشكل مقولات موجِّهة للفكر. فظهور الملاك المنذر إلى جانب النبي، وصعود النبي إلى السماء، ورؤيته المباشرة لله، وقراءة كتاب نازل من السماء، هي أشياء كان يُطالب بها معاصرو محمد وكأنها وقائع محسوسة **يُمكن لمسها باليد أو رؤيتها بالعين**. ويمكنها أن تظهر في الحياة اليومية كما ينبثق نبع ماء من الأرض، أو كما ينشأ بيت مليء بالزخارف.. إلخ. فهناك اتصالية مستمرة للواقع. ينبغي أن نوسّع هذه القراءة لكي تشمل مجمل النصّ القرآني لكي نبيّن كيف أن كائناً واحداً أعظم ينفصل عن هذه الاتصالية المستمرة، ويتعالى عليها ويعيد خلقها من دون توقف. ولكن على هذا المستوى من النصّ هناك إحلال للرؤيا الجديدة المُبَلْوَرة من قبل الناطق أو المتكلّم محل الرؤيا القديمة. بقي علينا أن نحدّد بدقة إلى أي مدى تقطع فيه هذه الرؤيا الجديدة مع مجريات وآفاق الفكر الأسطوري كما كان يُمارس ذاته في السياقات الاجتماعية - الثقافية المختلفة للشرق الأوسط القديم. ثم على العكس: إلى أي مدى يعتبر فيه هذا الفكر وكأنه استعيد في خطوطه الأساسية مجرد استعادة في اللغة العربية؟ هذه هي نوعية الأسئلة التي ينبغي أن تُطْرَح. وفي ذات الوقت ينبغي أن نستكشف التجلّيات الأولّية أو الجنينيّة، ثم البذور الواعدة لما سوف يفرض نفسه لاحقاً تحت اسم الفكر الواقعي (كالعقلانية، والتاريخ المحسوس، والمعرفة الصحيحة للواقع). إن هذا التساؤل حول نمط الفكر الذي ولّد الخطاب القرآني، والذي سيغدو لاحقاً مُسْتَنبطاً منه هو الآن ضروري جداً. نقول ذلك خصوصاً وأن القراءات الإسقاطية والامتثالية التوافقية لا تزال تلقى نجاحاً كبيراً في الأوساط العربية - الإسلامية(١). بمعنى آخر، إن ظاهرة الوحي لا تزال مُتَجَاهَلة في بُعديها التاريخي والأنتربولوجي من قِبَلِ جمهور المسلمين.

بعض الركائز من أجل إعادة قراءة القرآن

إنّ المشاكل التي لمسناها بالكاد لمساً خفيفاً في الصفحات السابقة توحي لنا بحجم المهام المُلقاة على عاتق الفكر الإسلامي النقدي. ولكن ينبغي علينا أن نرتب هذه المهام

(١) إن المثل الأحدث من حيث الزمن والأكثر دلالة على ذلك تقدمه لنا مؤلّفات الكاتب المصري د. مصطفى محمود. انظر: **القرآن، محاولة في فهم عصري**، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٣.

بحسب الأولوية والأهمية، وبحسب علاقاتها بالمهام التي يهتمّ بها البحث المعاصر في العلوم الإنسانية. فلقد آن الأوان بالنسبة للفكر الإسلامي لأن يقطع، إنْ لم يكن مع خطاب التبجيل الذاتي للذات، فعلى الأقلّ، لأن يوازنه بخطاب آخر، هو خطاب الفكر الجاد والمسؤول. وأقصد بذلك أن عليه أن يتخذ القرار التالي: أن يتحمّل مسؤولية المخاطر الحديثة للمعرفة العلمية، وذلك **بالتضامن** مع جميع التراثات الثقافية الكبرى للبشرية.

لكي نجعل إعادة قراءة القرآن تتقدم في هذا الاتجاه، فإنه يبدو لنا من الضروري أن نكثّف جهودنا في الاتجاهات التالي بيانها:

١ ـ تحديد نظام اللّغة العربية بين عامي ٥٥٠ و٦٣٢م

هذان التاريخان ليسا إلا نقطتين استدلاليتين يُمكن للبحث أن يؤكدهما أو يعدّلهما لاحقاً. لا ريب في أنه توجد أدبيات غزيرة حول العرب قبل الإسلام وخلال فترة الوحي. ولكن بقي علينا أن نقوم بجردة نقدية موثوقة للوثائق التي سوف تُستخدَم كقاعدة من أجل تحديد اللغة العربية المعاصرة للقرآن.

ومثل هذه الجردة لا ينبغي أن تحتفظ بالعناصر الإيجابية فقط، وإنما ينبغي علينا أيضاً، وبالدرجة ذاتها، أن نهتمّ بما سندعوه بالمعطيات السلبية المُرافقة لكل إعادة قراءة حديثة للقرآن. ونقصد بذلك ما يلي: بما أن بعض المواد أو الوثائق الأساسية والضرورية للتوصّل إلى معرفة صحيحة بالقرآن قد اندثرت إلى غير رجعة، فإنه ينبغي علينا أن نعترف بأن أية إعادة قراءة لا يُمكنها أن تتوصل إلى المعنى التاريخي **الكامل** للعبارات اللغوية القرآنية(*). وهذه العقبة التي لا حيلة لنا فيها قادرةٌ وحدها على عرقلة الاستغلال الإيديولوجي للخطاب القرآني. ولهذا السبب نُلاحظ أن الفئات الاجتماعية التي تعيش على هذه الإيديولوجيا تصرف النظر عن هذه العقبة لكي تُحافظ على الوظيفة التعبوية أو التجييشية للنصّ. وهكذا نلاحظ أنه يوجد اختلافٌ أساسي بين مصالح المعرفة الموضوعية، وبين الضرورات الملزمة أو الإجبارية لحياة الفئات الاجتماعية. ونلاحظ أيضاً أن هذا الاختلاف أو التناقض يحصل بخصوص جميع النصوص الكبرى التي استخدمت كمحرّك إيديولوجي. هكذا نجد أن اللغة الدينية تُسحَب باستمرار في اتجاه الاستخدامات الإيديولوجية (لا يوجد دين إلا وتعرض للاستغلال الإيديولوجي أو السياسي من قبل هذه الفئة أو تلك). وبالعكس، فإن النموذج الإيديولوجي الظافر (كالنموذج السنّي المالكي في الغرب

(*) في ما يخصّ هذا المفهوم الألسني «ظرف الخطاب» أو حيثيات الخطاب، انظر المبحث الثالث في هذا الكتاب: «قراءة سورة **الفاتحة**». وظرف الخطاب يعني كل الحيثيات والظروف المحيطة بالخطاب أثناء لفظه أو النطق به لأول مرة. فمثلاً كيف كان النبي ينطق بالآيات القرآنية أمام أهل مكة؟ وضمن أية ظروف؟ وكيف كانوا ينظرون إليه أو يتلقون كلامه وهو ينطقه؟ هذه أشياء يستحيل أن نصل إليها.

الإسلامي، أو النموذج الشيعي في عهد البويهيين.. إلخ)، يؤدي إلى توليد مصائر تاريخية متنوعة أو متغيرة للغة الدينية.

إن البحوث والتحرّيات التي ينبغي أن تجرى حول اللغة العربية في الفترة الواقعة بين القرنين السادس والسابع الميلاديين لا ينبغي أن تقتصر على استغلال الوثائق المكتوبة. وإنما توجد طريقتان أخريتان كان الرواد الكبار قد شقّوهما ومهّدوا لهما الطريق سابقاً، وينبغي علينا استكشافهما بشكل منتظم وكامل. وهما: الطريقة الأركيولوجية، والطريقة العرقية - اللغوية(*). إنّ اهتمام الباحثين بنتاج المؤرّخين الكلاسيكيين والعربية الفصحى أكبر بكثير من اهتمام بعض الاختصاصيين القلائل بنقوش جنوب الجزيرة العربية، أو بالتحرّيات الميدانية الإثنوغرافية، أو بعلم اللهجات. فهذه الميادين العلمية لم تكتسب بعدُ في البلدان العربية المكانة التي تستحقها أو التي تتناسب مع أهميتها المعرفية. وهذا الموقف قديم جداً وليس حديث العهد. في الواقع، ينبغي لنا أن نعود إلى القرآن نفسه لكي نفهم منشأ هذا الموقف الذي يرمي في «ظلمات الجاهلية» تلك الشعوب أو الأقوام التي بقيت بمنأى عن «نور الإسلام». وبالتالي، فنحن نحتاج هنا إلى بذل جهود ضخمة لكي نعيد إلى هذه الأشياء اعتبارها. يكفي أن نضرب هنا مثلاً واحداً على هذه الجهود التي ينبغي أن تُبذل: ألا وهو إنجاز معجم لفظي شامل للغة العربية القديمة. ونحن نأمل أن تقدم لنا الدراسة المنتظمة لجميع اللهجات العربية المعروفة إسهامات ثمينة بهذا الصدد.

٢ - الأساطير، والشعائر، والأديان في الشرق الأوسط القديم:

هذا موضوع ضخم كان قد أثار بحوثاً علمية غزيرة بقدر ما هي رائعة. والسبب هو أن اليهودية والمسيحية معنيّتان مثل الإسلام بمعرفة هذا المجال واستكشافه. ولكن لا تزال تنقصنا دراسات تمهيدية كثيرة لكي نحدد بدقة ماهية العناصر **الفعلية**، أو الملائمة، التي استعارها الخطاب القرآني من هذا التراث القديم جداً والسابق عليه. إن مصطلح «الملاءمة» حاسم وأساسي هنا من أجل القيام بإعادة القراءة هذه. لماذا؟ لأنه هو الذي يبيّن كل الفرق بين مجرد التراكم الأكاديمي للمعلومات عن إبراهيم مثلاً والتي يقوم بها الاستشراق، وبين دراسة المجريات الأسلوبية التي استخدمها القرآن من أجل إعادة توظيف نُتَفٍ متبعثرةٍ من

(*) يقصد أركون أن علم التاريخ الحديث لم يعد يكتفي باستغلال الوثيقة المكتوبة من أجل كتابة تاريخ مجتمع ما، أو تراث ما، كتراثنا نحن العرب مثلاً، وإنما أصبح يلجأ إلى وسائل أخرى تتمثّل بدراسة النقوش الموجودة على الآثار المتبقية والتي تعود إلى تلك الفترة في شبه الجزيرة العربية. وهذه هي الطريقة الأركيولوجية. كما ويمكن أن نلجأ إلى الطريقة العرقية (الإثنولوجية) فندرس القبائل البدوية ولغاتها ولهجاتها فلعلها تساعدنا قليلاً في تخيّل الجو الذي كان سائداً قبل أربعة عشر قرناً. كل الوسائل ينبغي أن تُستخدم لأن الوثائق المكتوبة والموثوقة التي وصلتنا عن تلك الفترة قليلة ما عدا القرآن ذاته.

خطاب اجتماعي قديم بغية بناء قصر إيديولوجي جديد[١].

ضمن هذا المنظور لا يبدو لنا مهماً جداً أن نقارن بين بعض المشاهد أو الوقائع أو السمات المعزولة من شخصيتَيْ إبراهيم، وموسى.. إلخ، في نصّي التوراة والقرآن كليهما. فهذه المقارعة أو المقارنة لا يمكن أن تأخذ كل أهميتها التفسيرية والإيضاحية إلاّ إذا كانت الوظائف المعنوية في كلتا الحالتين قد حُدِّدت بدقة وبشكل صحيح. وهذا يفترض أن نقوم مسبقاً بتحليل بنيوي لكل الحكايات أو القصص الواردة في القرآن، وذلك على غرار ما فعله بعض الباحثين الفرنسيين مؤخراً بالنسبة للإنجيل[٢]. إن منهجية المقارنة المطبَّقة على صيغ التعبير اللغوية وبنى المعنى سوف تغني حتماً معرفتنا بالظاهرة الدينية المحصورة حتى الآن داخل إطار التاريخ الخطّي وحده[*].

٣ - مفهوم مجتمع الكتاب المقدّس:

إن مفهوم «مجتمع الكتاب» أكثر اتساعاً وتعقيداً من مفهوم «أهل الكتاب» المستخدم سابقاً من قبل القرآن. فهو يشمل المكوّنات أو العناصر المشتركة لدى المجتمعات اليهودية، والمسيحية، والإسلامية. وهذه المكونات أو الأفكار المشتركة هي التالية:

١ ـ الإحالة المرجعية إلى كتاب سماوي مُوْحَى به أو مُلْهَم من قبل إله متعالٍ يتحدث إلى البشر.

٢ ـ إن الكتاب الموحى به على هذا النحو قد أصبح بالنسبة لجميع المؤمنين المصدر الأعلى لكل المعايير المثالية والمطلقة التي ينبغي أن تتحكّم بالفكر والسلوك الروحي، والأخلاقي، والسياسي.

٣ ـ إنّ تحديد هذه المعايير المثالية المطلقة (أو بلورتها) يتطلب تقنيّة معينة في **قراءة الكتابات المقدسة** أو تفسيرها. وهذه التقنية التأويلية محصورة بالسلطات العقائدية المأذونة أو بالفقهاء.

ـ السلطات العقائدية المأذونة أو الفقهاء يسيطرون على عملية تحديد الاعتقاد السليم l'orthodoxie للمؤمنين والسلوك السليم أو المستقيم أيضاً l'orthopraxie.

---

(١) يقول كلود ليفي ـ ستروس: «إن الفكر الأسطوري يبني قصوره الإيديولوجية بواسطة أنقاض خطاب اجتماعي قديم»، Cl. Lévi-Strauss: *La pensée sauvage*, Paris, p. 32.

(٢) انظر مثلاً كتاب الباحثين كلود شابرول ولويس ماران: **الحكاية الإنجيلية**: Cl. Chabrol et L. Marin: *Le récit évangélique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.

(*) المقصود بالتاريخ الخطّي أن كل تراث ديني يكتب تاريخه بشكل خطيّ، مستقيم، معزول عن التراثات الدينية الأخرى المشابهة له من حيث الأصل. وقد آن الأوان لكي نكتب تراثنا الديني بشكل موازٍ للتراثات الأخرى عن طريق المقارنة.

إن هذه المكوّنات الفكرية التي ذكرناها بعبارات عمومية جداً لكي تشمل المثال اليهودي والمسيحي قد اتخذت مع القرآن تدقيقات يجدر التنبيه إليها. ينبغي أن نعلم أن تعبير «أهل الكتاب» الوارد في القرآن يشير إلى الكتاب السماوي بصيغة المفرد لأن جميع الأنبياء السابقين على محمد قد تلقوا رسالات صادرة عن النموذج المثالي الأعلى للكتاب أو: **أمُ الكتاب** كما يقول القرآن (انظر بهذا الصدد الآية السابعة من سورة **آل عمران**). وهذا الكتاب الأعلى أو أمّ الكتاب مصون في **اللوح المحفوظ** (انظر بهذا الصدد الآية الثانية والعشرين من سورة **البروج**). يحصل ذلك كما لو أن كتب الوحي المتتابعة ليست إلاّ طبعات أرضية لهذا الكتاب السماوي والنموذجي الأعلى، أي أمّ الكتاب. وهذا الاعتقاد تترتب عليه نتائج وانعكاسات مطلوب من إعادة القراءة أن تتفحّصها بكل انتباه.

وأول هذه الانعكاسات أو النتائج ما يلي: المعرفة في «أمّ الكتاب» متصوَّرة وكأنها كلّية، صحيحة، أزلية وأبدية. كما أنها صحيحة، ولكنها جزئية وعرضة للتنقيح والتعديل والمراجعة (أو الناسخ/ والمنسوخ) في الطبعات الأرضية. يُضاف إلى ذلك أن التوصل إلى المعنى الصحيح لكلام الله المتجلّي أو الموحى به يتوقف على صلاحية تقنيّات التأويل أو التفسير. وينتج عن ذلك توجهٌ ما وشيوع أشكال نمطية من المعرفة في مجتمعات الكتاب.

أما النتيجة الثانية المترتبة على هذا الاعتقاد فتتمثّل فيما يلي: إنّ علوم اللغة تميل إلى أن تحتل المرتبة الأولى أو الخطوة الأولى في تنظيم المعرفة ككل داخل هذا النوع من المجتمعات. ولكننا نلاحظ في الوقت ذاته أن هذه العلوم تعتمد في آن معاً على نظام العقائد/ واللاعقائد المفروض من قِبَلِ الكتاب السماوي (انظر بهذا الصدد النظريات المتعلقة بأصل اللغة أو منشئها: هل هي معطى من الله أم اصطلاح؟..)، كما تتوقف على الأطر الاجتماعية ـ الثقافية للمعرفة. وهي أُطر خاصة بكل عصر وكل وسط اجتماعي، وتختلف من هذا العصر إلى ذاك، ومن هذا المجتمع إلى ذاك. وبالتالي فمن الضروري أن نبيّن إلى أي مدى يُمكن وصف جدلية الكتابات المقدسة ⇄ القراءات[1] بصفتها انعكاساً للجدلية الاجتماعية في مجتمعات الكتاب السماوي ومُحفّزاً لهذه الجدلية.

وهكذا تتعقَّد المهام اللغوية والسيميائية الدلالية لإعادة القراءة عن طريقة إضافة منهجيات علم الاجتماع وعلم النفس التاريخي إليها. والواقع أنه في كل هذه الذرى تُعاش وتتجسد الجدلية **الكليانية** الكائنة بين المعنى والوجود (وليس الجدلية المتشظية أو المتبعثرة على عدّة مستويات أو وجهات نظر اختصاصية).

---

(١) لشرح هذه الصياغة التعبيرية أو المفهومية، انظر كتاب محمد أركون: **مقالات في الفكر الإسلامي** (بالفرنسية)، مرجع مذكور سابقاً، ص١٨٦ وما بعدها.

ولهذا السبب نقول بأن دراسة مجتمعات الكتاب السماوي لا تستطيع أن تتحاشى تفحّص المصير الحقيقي للّعبة المعقدة الكائنة بين المفاهيم التالية وذلك في كل مرحلة من مراحل تطوّرها التاريخي. لنعدد الآن هذه المفاهيم:

١ ـ هل الكتاب السماوي يستمر عبر السياقات الاجتماعية ـ الثقافية الأكثر تنوعاً في الاضطلاع بهذه الوظيفة الفوق تاريخية أو التي تتجاوز التاريخ؟ أقصد الوظيفة المُعتبرة بمثابة إسهامه الفريد الذي لا يُخْتَزل إلى أي شيء آخر والذي يتمثّل في المحافظة على طرح السؤال الخاص بالمعنى النهائي والأخير. أم على العكس إنه يترك نفسه تنحلّ في قراءات ظرفية عارضة أو عابرة؟(*)

٢ ـ هل القراءات أو التفاسير التي أثارها الكتاب السماوي يُمكن اختزالها إلى مجرد الإيديولوجيات المكلّفة بإضفاء المشروعية على عمل ومصالح الفئات التي تنتسب إليها؟ أم أنه يُمكننا أن نجد في بعضها حرصاً أساسياً على التوصل إلى المعنى النهائي والأخير والنصّ عليه؟

٣ ـ أخيراً، كيف يُمكننا أن نقرأ العلاقة بين الوضع التاريخي للإنسان، والوساطة المحتومة للّغة من أجل الاضطلاع بهذا الوضع، ثم الحنين الجارف والعنيد إلى المعنى النهائي والأخير؟ هذا الحنين الذي كان دائماً قد عبّر عن نفسه من خلال الشوق للانصهار بالكينونة والرغبة الحارقة في البقاء والخلود(**).

إن ضخامة المسائل التي أثرناها آنفاً تبيّن لنا إلى أي مدى يمكن للدراسة المعمَّقة لظاهرة الوحي أن تشكّل وسيلة نافعة لتنشيط الفكر الإسلامي من جديد ولجعله ينخرط في المناقشات الكبرى لعصرنا أو يُشارك فيها. ينبغي عليه أن يقوم بعمليات نزع الأسطرة، ونزع التزييف، ونزع الأدلجة عن كل تركيباته الفكرية والعقائدية السابقة. ويتعين عليه التأكيد من جديد على راهنيّة وآنيّة حدوسه أو استبصاراته الكبرى، وكذلك راهنيّة بعض محاولاته المجهضة **وأسلوبه في الشهادة** على الكينونة.

هذه هي، في نظرنا، المهام الكبرى الملقاة على عاتق إعادة قراءة القرآن. وهذه القراءة الجديدة ينبغي أن تشكّل عملاً مرناً من أعمال التضامن التاريخي سواء مع الأجيال الماضية أو مع الأجيال الجديدة لأبناء عصرنا.

(*) المقصود بهذا الكلام: المعنى النهائي والأخير للوجود والكون، أو للحياة والإنسان. فالكتب المقدسة تتحدث عن هذا المعنى وتعتبر أنه يتمثل في الحياة الآخرة، حياة الأبدية والخلود، لا الحياة الدنيا، العابرة والزائلة بطبيعتها.

(**) نفهم من كلام أركون هنا أن المعنى النهائي والأخير يهدف إلى تحجيم خطر الموت أو حتى تحييده نهائياً. وهنا تكمن الوظيفة الأساسية للدين: فهو يعد بحياة أخرى بعد الموت، حياة أكثر خلوداً وبقاء. وبالتالي فلم يعد الموت فناء عدمياً.

ـ ٣ ـ

قراءة سورة الفاتحة

«قال الحسن البصري: إن الله أودع علوم الكتب السابقة في القرآن، ثم أودع علوم القرآن في الفاتحة. فمن عَلِمَ تفسيرها كان كمن عَلِمَ تفسير جميع الكتب المنزلة. أخرجه البيهقي».

(السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، الجزء الرابع، ص١٢٠)(*).

لا يهم كثيراً في ما إذا كان المعلم الشهير لمدينة البصرة قد قال هذا الكلام أم لا. ومعلوم أنه كان أحد المفكّرين الأكثر قوة ونفوذاً وأحد أولئك الذين ساهموا في إيقاظ الوعي العربي ـ الإسلامي في بداياته. فالشيء الأساسي هو أن هذا القول ظل يتكرر جيلاً بعد جيل. وهو لا يزال حتى اليوم يُحذّرنا من خطر ممارسة كل قراءة اختزالية.

هذا لا يعني بالطبع أننا سوف ننخرط في الخط التبجيلي، وأن نكرر بصياغات لغوية مختلفة ما كان عدد كبير من المفسّرين المسلمين قد قالوه سابقاً. وإنما يكمن مقصدنا الأكثر بُعداً وعمقاً في المساهمة بتشكيل فكر ديني **منفتح** عن طريق مثال الإسلام. لقد ابتدأ العلماء يعترفون بأن الخطابات اللاهوتية التي ظهرت حتى الآن مرتبطة كلها بإيديولوجيا رسمية أو معارضة (كاثوليكية/ بروتستانتية، سنّية/ شيعية..). ونحن نريد أن نخرج من هذا الإطار الضيق، وأن نجعل ممكناً وجود تفكير ديني منفتح (من دون أية **أسبقيات** لاهوتية) على جميع التجارب الدينية للبشرية.

سوف يعترض عليّ اللاهوتيون المحترفون فوراً زاعمين أني أريد أن أختزل كلام الله إلى مجرد مشروع أنتربولوجي مهدّد بالإغراء الوضعي. وسأجيبهم، لكيلا أضيع وقتي في مناقشات مبدئية لا نهاية لها، بأن الشجرة تُحاكم عادة بناء على نوعية ثمارها(**).

(*) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، نشر دار التراث، ١٩٨٥.

(**) يقصد أركون بالمشروع الأنتربولوجي المهدّد بالإغراء الوضعي ما يلي: إذا ما طبّقنا المنهجية التاريخية نفسها على جميع الأديان التي شهدتها البشرية، وليس فقط على اليهودية والمسيحية والإسلام، فإن ذلك =

ظهرت مؤخراً دراسات عن النصوص التوراتية والإنجيلية[1]، وقد برهنت على الحقيقة التالية: إنّ للقراءة الألسنية قيمة لا تُضاهى من حيث التقشف والدقة والصرامة. فهي تجبرنا على أن نظلّ محصورين داخل الحدود الصارمة للإمكانيات التعبيرية للّغة، مع استبعاد كل المفترضات الصريحة والضمنية، هذه المفترضات أو المسلّمات التي تضفيها أو تخلعها كل قراءة على النصّ. ولكننا سوف نرى كيف أن نصّاً متميزاً كسورة **الفاتحة** يُمكن أن يجبرنا على فتح القراءة الألسنية بطريقة لامحدودة.

وسوف يتضمّن مسارنا ثلاث مراحل. سوف نحدد أولاً الشيء الذي سنقرؤه. ثم ننتقل إلى تنفيذ القراءة المعيّنة بالذات أو ما أُسمّيه: اللحظة الألسنية (أو اللغوية). وأخيراً سوف نتأمل قليلاً في ما يمكن أن ندعوه بـ«العلاقة النقدية».

I ـ ما هو الشيء الذي سنقرؤه؟

تحديدات:

إن التحديدات التي سندخلها هنا ليس لها إلا قيمة المواقع ـ المقترحات الكشفية أو الاستكشافية. وهي لا تزعم الارتباط بأية إبستمولوجيا جاهزة، وإنما على العكس، لقد اخترناها بسبب المنظورات التي تفتحها من أجل الانخراط في بحثٍ عن الأسس الإبستمولوجية لتشكيل فكر ديني جدير باللحظة الراهنة: أي باليوم. ولهذا السبب نقول إنها لا تنطوي إلاّ على قيمة استكشافية.

نحن واعون، في الواقع، بالنواقص أو نقاط الضعف التي تعتري القراءة الألسنية، وبخاصة عندما تُطبَّق على ما يدعى بالكتابات المقدسة. والأمر لا يتعلق أبداً بإخضاع القرآن

= يعني أننا ننخرط في مشروع أنتربولوجي. بمعنى آخر، إننا نريد أن نفهم ظاهرة التقديس في كل تجلياتها لدى الإنسان أينما كان. فالتديُن أو التعلُق بالمقدس ظاهرة أنتربولوجية، أي إنسانية لا يخلو منها أي مجتمع بشري على وجه الأرض. ولكن تجلّياته تختلف من الأديان التوحيدية، إلى الأديان البوذية والهندوسية، إلى الأديان الإفريقية، إلى أديان وادي الرافدين أو الأديان المصرية القديمة.. إلخ. وعلى الرغم من كل هذه الاختلافات، فهناك جوهر واحد يجمع بينها، هو ظاهرة **التقديس**. ألا يعني ذلك اختزال الدين والقضاء على خصوصيته وتعاليه أو تنزيهه؟ هذه هي المعضلة.

(١) انظر بشكل خاص الكتب التالية:

أولاً، كتاب الباحث ب. بوشام: **الإبداع والفصل: دراسة تفسيرية للفصل الأول من سفر التكوين**: P. Beauchamp: *Création et séparation. Etude exégètique du chapitre (1) de la Genèse*, Paris, 1970.

وثانياً، كتاب الباحث ل. ماران: **سيميائيات آلام المسيح**: L. Marin: *Sémiotique de la passion*, Paris, 1971.

وثالثاً، كتاب جماعي من تأليف رولان بارت وآخرين بعنوان: **تفسير وتأويل**: R. Barthes et al.: *Exégèse et herméneutique*, Paris, Seuil, 1971.

ـ أو التوراة، أو الأناجيل ـ إلى امتحان علم واثق من أُسسه وإمكانياته أو وسائله. بل على العكس، فنحن لا نستبعد أبداً فكرة إخضاع الألسنيات المعاصرة إلى امتحان نصّ يمكنه أن يزعزع الكثير من اليقينيات الدوغمائية.

مهما يكن من أمر، فإننا نعلن قائلين منذ البداية بأننا لا نخضع لأي مدرسة ألسنية محدّدة دون غيرها. فنحن نرفض الاستبعادات والتحييدات الاعتباطية أو التعسفية التي **تختار** الألسنيات البنيوية بواسطتها نصوصها المتخذة كعيّنات للدراسة. كما وسنوفر على أنفسنا وعلى القرّاء ذلك الجهد الهائل الذي تتطلّبه مصطلحات «علم التحليل الدلالي»(١). ولذلك، فإننا سوف نستمر في التحدّث عن قراءة ألسنية أكثر مما هي سيميائية أو علاماتية. فمثال القرآن سوف يتيح لنا أن نبرهن على أن منهجية علم التحليل الدلالي وإشكاليته ومصطلحاته المعقدة والمرعبة تجد تبريرها، على ما يبدو، في ضرورة تجاوز المسلمات التي لا تُحْتَمل ولا تطاق للألسنيات البنيوية(*). وسوف نحاول أن نبرهن على أن هذا التجاوز ربما كان ممكناً إذا ما أعدنا للّغة كمادة **كل** أبعادها.

النص الذي نريد قراءته قصير نسبياً. وهو يُشكّل جزءاً من نصّ أكبر وأكثر اتساعاً كان قد نقل إلينا تحت اسم **القرآن**.

من الناحية الألسنية أو اللغوية يُمكن القول بأن القرآن عبارة عن مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية. وهو مدونة لا يمكن أن نصل إليها إلاّ

---

(١) من دون أن نستبق بأي حكم مسبق على نتائج البحث الجاري حالياً تحت اسم: علم السيميائيات (أو علم الرموز والعلامات اللغوية وغير اللغوية)، وعلم السيميولوجيا (أو دراسة حياة العلامات وسط الحياة الاجتماعية)، والتحليل السيميائي، فإننا نلتزم فقط بهذه الملاحظة التي قدّمها العالم إميل بنفينيست. يقول: «كل سيميولوجيا لنظام غير لغوي ينبغي أن تتمّ عن طريق اللغة. وبالتالي، فلا يمكنها أن تنوجد إلاّ بواسطة سيميولوجيا اللغة ومن خلالها... إن اللغة هي مُتَرْجِم (أو مفسّر) جميع الأنظمة الأخرى من لغوية وغير لغوية». Emile Benvéniste: *Semiotica*, 1969/1, p. 130. بمعنى آخر: لا يمكننا أن نفهم الأنظمة السيميائية أو العلاماتية الأخرى إذا لم نمر من خلال اللغة.

(*) الواقع أن البنيوية الشكلانية سقطت الآن، ولكنها كانت مهيمنة على الدراسات الأدبية، بل وطاغية، عندما كتب أركون دراسته هذه. وهناك مصطلحان ينبغي أن ننتبه إليهما وهما: مصطلح Sémiotique، ومصطلح Sémanalyse. **الأول** نترجمه بعلم العلامات أو علم الرموز من لغوية وغير لغوية. وأحياناً نقول: علم السيميائيات. وهو يستعيد نفس مشروع دي سوسير في دراسة حياة العلامات داخل الحياة الاجتماعية. فنظام اللغة مشكّل من علامات، أي من كلمات وحروف، ونظام السير في المدينة مشكَّل من علامات أو إشارات ولكن غير لغوية، وقسْ على ذلك كل أنظمة الحياة الاجتماعية المليئة بالإشارات والرموز. أما المصطلح **الثاني** الذي ترجمناه بعلم التحليل الدلالي أو السيميائي، فهو ضروري جداً لفهم الأول لأنه يربطه بالتاريخ والذات الفاعلة والظروف الاجتماعية المحيطة.

عن طريق **النصّ** الذي ثُبّت حرفياً أو كتابياً بعد القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. إن كلّية النص المثبَّت على هذا النحو كانت قد عُومِلت بصفتها كتاباً واحداً أو **عملاً متكاملاً**(*).

إن كل كلمة من الكلمات التي شدّدنا عليها تتطلّب شروحات وإضاءات سوف تتيح لنا إذا ما أُنجزت أن نقدّم منهجية وإشكالية من أجل إتمام الدراسة.

١ ـ إن القرآن مدوَّنة متجانسة وليس عبارة عن مدونة ـ عيّنة (أو متخذة كعيّنة) ومقتطعة اعتباطياً بواسطة قواعد مسبقة في البحث. كل العبارات التي يحتويها كانت قد أُنتجت في نفس **الوضعية العامة للكلام** (أو نفس الظرف العام للخطاب)(**).

لنذكّر هنا بالتحديد الذي يقدّمه المختصّون عن هذا المصطلح الألسني. يقولون: «ندعو **الوضعية العامة للخطاب** مجمل الظروف التي جرى في داخلها فعلٌ كلامي (سواء أكان مكتوباً أم شفهياً). ويخصّ ذلك في آن معاً المحيط الفيزيائي ـ المادي والاجتماعي الذي نُطِق فيه هذا الكلام، كما ويخصّ الصورة التي شكّلها المستمعون عن الناطق لحظة تفوهه بالخطاب، ويخصّ هوية هؤلاء، والفكرة التي يشكّلها كل واحد منهم عن الآخر (بما في ذلك التصوّر الذي يمتلكه كل واحد عن رأي الآخر فيه). كما ويخصّ الأحداث التي سبقت مباشرة عملية التلفظ بالقول (وبخاصة العلاقات التي كان المتخاطبون يتعاطونها فيما بينهم)، ثم بشكل أخصّ التبادلات الكلامية التي اندرج فيها الخطاب المعنيّ»(١).

قد يبدو من غير المعقول أو المحتمل أن يكون الخطاب القرآني متجانساً ومنسجماً، خاصةً إذا ما علمنا أنه استمر على مدى عشرين عاماً(***). كان المسلمون قد أنشأوا علماً

(*) القرآن لم يُثبَّت كلياً أو نهائياً في عهد عثمان على عكس ما نظن. وإنما ظل الصراع حوله محتدماً حتى القرن الرابع الهجري حين أُغلق نهائياً باتفاق ضمني بين السنّة والشيعة. وذلك لأن استمرارية الصراع كانت ستضرّ بكلا الطرفين. بعدئذ أصبح معتبراً كنصّ نهائي لا يمكن أن نضيف إليه أي شيء أو نحذف منه أي شيء. وأصبحوا يعاملونه كعمل متكامل على الرغم من تنوّع سوره واختلافها فيما بينها من حيث الموضوعات والأساليب.

(**) المدوَّنة هي المصطلح العربي المقابل للمصطلح الفرنسي Corpus. وكان يمكن أن نترجمه بالمجموعة النصية أو النصوصية. فالقرآن مشكل من مجموعة نصوص (أو سور) مختلفة الطول. وأما مصطلح الظرف العام للخطاب فيقابله بالفرنسية المصطلح التالي: la situation de discours. وهو يعني أن كل خطاب أو كلام يقال داخل ظرف معين أو أحوال معينة. والذين يحضرون الجلسة التي قيل فيها هذا الكلام يفهمونه بشكل أفضل من الغائبين الذين يطلعون عليه قراءةً.

(١) انظر **القاموس الموسوعي لعلوم اللغة** تأليف الباحثين: تزفتان تودوروف، وإزوالد ديكرو: O. Ducrot, T. Todorov: *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1972, p. 417.

(***) التجانس الذي يتحدث عنه أركون ليس التجانس الظاهري السطحي. فمن الواضح أن هناك اختلافات كثيرة، بل وكبيرة، بين سور القرآن المختلفة. فأحياناً ينتقل القرآن فجأة من موضوع إلى آخر لا =

يبحث عن تحديد أسباب النزول الخاصّة بكل آية. ولكن هذه «الأسباب» لا تشمل جميع الظروف المتعلّقة بالوضعية العامة للخطاب، بل هي بعيدة جداً عن ذلك. في الواقع، إن أسباب النزول ليست إلاّ ذريعة أو تعلّة. إنها عبارة عن الأسباب الخارجية، أو نوع من القصة الصغيرة المرافقة لكل آية. سوف نرى، على العكس من ذلك، أن تجانسية المدوّنة النصّية القرآنية ترتكز على شبكة معجمية أو لغوية واسعة، وعلى نموذج قصصي أو تمثيلي واحد لا يتغيّر(*).

٢ ـ هذه المدونة **منتهية** بمعنى أنها محصورة أو مغلقة أو ناجزة. إنها حالياً محدودة أو محصورة بعدد معيّن من العبارات أو الآيات التي تشكّلها. كما أنها ناجزة ومكتملة من حيث صيغة التعبير وصيغة المضمون (نقصد بذلك أنماط التمفصل ما بين الدالّ والمدلول، أو الدّالات والمدلولات). إن مفهوم الإنجاز أو الإكمال والتمام هذا يجنّبنا من السقوط في وهدة القراءة التبجيلية التي تلح بشكل أساسي على الطابع المعجز للقرآن. كما ويجنّبنا من الاكتفاء بالقراءة الفيلولوجية التي تبحث عن المصادر السابقة المؤثّرة في النص، وعن غموضه، وتناقضاته، ونواقصه الأسلوبية.

٣ ـ ولكن هذه المدونة ذاتها **مفتوحة** أو **منفتحة** على الرغم من محدوديتها أو اكتمالها. أقصد أنها منفتحة على السياقات الأكثر تنوّعاً والتي تنطوي عليها كل قراءة أو تفرضها. بمعنى آخر، إنّ النصّ القرآني يقول شيئاً ما، ويؤمّن التواصل أو التوصيل، **ويحفّز على الفكر**، أياً يكن الوضع العام للخطاب، هذا الوضع الذي يتموضع القارىء داخله. وسوف نلتقي بهذه السمة الحاسمة مرة أخرى عندما نتحدث عن الأثر أو العمل المتكامل.

على الرغم من أن المدونة القرآنية أصبحت مغلقة نهائياً وبشكل لا مرجوع عنه من

= علاقة له به على الإطلاق. ولذا يجد الكثيرون صعوبة في قراءة القرآن أو في فهمه نظراً لوعورته وغرابته وبُعده عن مناخنا المعنوي واللغوي الحديث. ولكن في العمق هناك انسجام على مدار القرآن من أوله إلى آخره. فشبكة الضمائر التوصيلية (أنا، نحن، أنتَ، هم) (أو الله ـ محمد ـ البشر) تخترق الخطاب القرآني كله. وكذلك الأمر في ما يخصّ البنية القصصية التي ترمز إلى النبي والأنصار/ والكفار والمنافقين.. إلخ. وإذن هناك انسجام على مستوى العمق لا على مستوى السطح.

(*) النموذج القصصي أو التمثيلي يقابله في الفرنسية المصطلح التالي المستمد من علم الألسنيات الحديثة: le modèle actantiel. والمقصود بالنموذج القصصي أو التمثيلي لحكاية ما ذلك النموذج الذي نستخدمه لتوضيح البنية الداخلية للقصة أو للحكاية. فهو الذي يساعدنا على دراسة الممثلين الأساسيين الذين يلعبون مختلف الأدوار في القصة أو الحكاية أو الأسطورة. فالبنية الأساسية لكل قصة مشكّلة من أربعة أشخاص أو عاملين أساسيين هم: البطل، الغاية التي يبحث عنها، المساعدون أو الأنصار الذين يساعدونه من أجل بلوغها، والأعداء الذين يعترضون طريقه ويحاولون منعه من تحقيق بغيته.

الناحية اللاهوتية، فإننا نستطيع أن نقبل تاريخياً بأنها تظل مفتوحة على التحسينات النصّية التي قد يقدّمها النقد الفيلولوجي أو اللغوي ـ التاريخي(؟)(*). ولكن هذه التحسينات تظل افتراضية جداً ومشكوكاً فيها. وهي على أية حال لو حصلت فلن تعدل من مبادىء القراءة التي نبلورها هنا.

٤ ـ عندما افترضنا بأن القرآن هو مجموعة عبارات أو منطوقات لغوية، فإننا لفتنا الانتباه إلى أنه كان ولا يزال **كلاماً** شفهياً قبل أن يكون نصّاً مكتوباً. ولكن الكلام المتلفَّظ به من قِبَلِ النبي ليست له نفس المكانة اللغوية كذاك الذي يردده المؤمن في صيغة صوتية وكتابية مثبَّتة بكل صرامة. وهذه الاعتبارات تقودنا إلى التمييز بين ثلاثة أنواع أو بروتوكولات للقراءة.

٥ ـ مجمل **المنطوقات** أو العبارات اللغوية المدعوة آيات تشكّل سلسلة من النصوص القصيرة **المفتوحة** على النصّ الكلّي الشامل المكوّن من **كل** المنطوقات المسجّلة في المدونة. إن المكانة اللغوية والأدبية للنصّ الكلّي لا يُمكن أن تحدد إلاّ بعد القيام بسلسلة من التحرّيات والاستكشافات للنصوص القصيرة (أي الآيات)، والنصوص المتوسطة (أي السور). وهكذا ينبغي علينا أن نقيس درجة الاستقلالية الذاتية، ودرجة انغلاق وانفتاح كل واحدٍ من هذه النصوص(١).

٦ ـ أياً تكن نتائج التحرّي المطبّق لفهم نوعية العلاقات الكائنة بين النصوص القصيرة والوسطى من جهة، ثم النص الشمولي الكلّي من جهة أخرى، فإنه ليُمكن القول منذ الآن إنّ هذا النصّ كان قد عومل بصفته **عملاً متكاملاً** أو **كتاباً واحداً**. وهذا يعني أنه ما انفك يُقرأ المرة تلو المرة، وأنه يستمر في مطالبتنا بإعادة قراءته من دون أن تكون مدلولاته المضمرة أو الاحتمالية قد تجلّت كلياً وبشكل صحيح. وربما يستحيل ذلك على التحقّق في أي يوم من الأيام(؟). وبالتالي، فإن الأمر يتعلق إذن **بإبداع** أدبي مزوَّد بطاقة إبداعية يُمكن القول بأنها لانهائية ضمن الظروف الحالية لإمكانياتنا في القراءة.

هكذا تُطرح علينا عدة مشاكل مرعبة أو ضخمة في ما يخصّ عملية إعادة القراءة

(*) لن نستطيع التوصل إلى ترتيب زمني دقيق وموثوق أو نهائي للآيات والسور القرآنية مهما حاولنا وفعلنا. يمكننا أن نتوصل إلى بعض التقدم في هذا المجال كما فعلت المدرسة الفيلولوجية الألمانية التي نقل بلاشير نتائجها إلى الفرنسية. انظر كتابه التالي: Régis Blachère: *Introduction au Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1991.

(١) إن دراسة الأدبيات التفسيرية الإسلامية سوف تساعد كثيراً في عملية التقييم هذه. بالنسبة للمسائل المنهجية، انظر من جملة كتب وبحوث أخرى عديدة مقالة الباحث م. أريڤي: «مسلّمات من أجل الوصف الألسني للنصوص الأدبية»: M. Arrivé: «Postulats pour la description linguistique des textes littéraires», *in: Langue française*, 1969/3, pp. 3 ff.

الكلّيانية للنصّ ـ العمل المتكامل. وسوف نكتفي في اللحظة الراهنة بصياغتها على هيئة فرضيات عمل نحددها في ما يلي:

١ ـ ضمن أي مقياس يمكن القول بأن النصّ ـ العمل المتكامل هو نتاج قدر (فردي وجماعي) معاش، ومستقبل (فردي وجماعي) **مرغوب** ومحيَّن أو مجسَّد أدبياً؟

٢ ـ ضمن أي مقياس يستخدم الصوت الذي يتكلّم هنا معطيات ماضٍ فردي وجماعي من أجل تشكيل صياغة **محرّكة للوجود**؟ أقصد تشكيل كلّ متماسك من السلوكات أو التصرفات النموذجية المثلى التي تُتَّخذ كقدوة، والتي تتعالى على المشروطيات الفضائية ـ الزمانية للوجود البشري.

٣ ـ إذا ما استطاع التحليل العلمي البرهنة على صحة هذه السمات الخاصة بالنصّ ـ العمل المتكامل، فإنه يبقى علينا أن نحدد آليّة اشتغال العلاقة الكائنة بين الطرفين التاليين: عمل متكامل ـ إبداع. نقصد بذلك دراسة النصّ الكلّي في آليّة اشتغاله، وبنيته، ومعانيه المثولية أو الملازمة لنصانيّته اللغوية، أي: معانيه الحرفية. ثم ينبغي أن ندرس العلاقة الكائنة ما بين العمل المتكامل ـ والقدرة الإبداعية التوليدية. ونقصد بذلك مجمل النصوص الثانية(*) أو الثانوية التي ولَّدها النص الأول، كما ونقصد مجمل الأعمال (بالمعنى الإسلامي الواسع للكلمة[1]) والتي تولّدت عن قراءات العمل المتكامل ـ الإبداع. وهذه النقطة الأخيرة تنطبق على كل إبداع أدبي كما برهن على ذلك بشكل خاص كلود ليفي ـ ستروس. وهكذا نحن نتساءل: ما هي التصحيحات، أو التحفّظات التي ينبغي إجراؤها لكي نستطيع أن نطبّق على القرآن المواقف الفكرية الملخصة في المقطع التالي:

«لنسلّم إذن بأن كل عمل أدبي إبداعي، شفهياً كان أم كتابياً، لا يمكنه أن يكون في البداية إلاّ فردياً. ولكن إذا ما سُلِّم بسرعة إلى التراث الشفهي كما يحصل ذلك لدى الشعوب التي لا كتابة لها، وحدها المستويات المركبة أو الراسخة التي ترتكز على أسس مشتركة تظل ثابتة. أما المستويات الاحتمالية فتُبدي قابلية كبيرة جداً للتغير أو التحول المرتبط بشخصية الرواة المتتالين. ولكن في أثناء حصول عملية النقل الشفهي، تصطدم هذه

(*) يقصد أركون بذلك أن القرآن هو النصّ التأسيسي الأول في الإسلام. وهذا النص التأسيسي كان يتمتع بطاقة إبداعية ضخمة كبقية النصوص التأسيسية الكبرى، وبالتالي فقد ولّد العديد من النصوص الثانية التي كانت بمثابة التعليق عليه أو التفسير له أو الانطلاق منه لبناء نصّ جديد. ومن الناحية المنهجية يقول أركون بوجوب أن ندرس النص الأول لوحده أولاً. وبعدئذ ننتقل إلى دراسة النصوص الثانية التي ولّدها بشكل مباشر أو غير مباشر. فلا ينبغي أن نخلط بينه وبينها لأنه كان يتمتع بطاقة إبداعية وانفتاح فكري أو رمزي أوسع منها بكثير. فتفسير الطبري مثلاً للقرآن ليس هو القرآن وإنما نص آخر. وقُلْ الأمر ذاته عن تفسير فخر الدين الرازي وبقية النصوص التفسيرية الأخرى على الرغم من أهميتها.

(١) نقصد بذلك الكتابات كما التصرفات أو السلوكات التي تستلهم النصّ القرآني.

المستويات الاحتمالية ببعضها البعض. ثم تتآكل بفعل هذا الاصطدام، مُحرِّرةً بالتدريج من كتلة الخطاب الأساسية ما يُمكن أن ندعوه: أجزائه البلّورية الشفافة. إنّ الأعمال (أو المؤلّفات) الفردية هي جميعاً أساطير محتملة، أو أساطير كامنة بالقوة. ولكن تبنّيها على الهيئة الجماعية هو وحده ما يجسد، إذا ما لزم الأمر، أسطوريتها»[1].

الفاتحة: منشأ المفهوم وبروتوكول القراءة:

لا نملك هنا إلا أن نطرح بعض الأسئلة التي لا نستطيع أبداً الإجابة عنها. فالشيء المثالي الذي نحلم به والممتنع عن التحقيق هو أن نستطيع وصف الوضعية العامة للخطاب بشكل شمولي كامل، أقصد: وصف الظروف التي لُفظت فيها سورة **الفاتحة** بشكل شفهي لأول مرة.

كل ما نستطيع قوله هو أن هذا النصّ القصير الموضوع في رأس المدونة القرآنية ـ ومن هنا اسم **الفاتحة** الذي خلع عليها فيما بعد ـ يحتلّ في الترتيب الكرونولوجي الرقم ٤٦. ولذا يمكن القول بأنه من المفيد، على الأقل تاريخياً، أن نقرأ **الفاتحة** من خلال السياق الممتد من السورة رقم (١) إلى السورة رقم (٤٦). ولكن بشرط أن يكون هذا الترتيب التاريخي لسور القرآن صحيحاً بشكل قاطع، ثم على الأخص، بشرط ألا تكون السورة غائبة عن مدونة ابن مسعود ومدونة ابن عباس (أو مصحف ابن مسعود، ومصحف ابن عباس)[2].

ولكن هذه الحالة التي تعذّب العالم الفيلولوجي وتؤرّقه، لا تزعج إطلاقاً عالم الألسنيات. فالمعطى المهمّ بالنسبة لهذا الأخير هو وضع **الفاتحة** في رأس المدونة «المعتمدة على هيئة الطريقة الجماعية» كما يقول ليڤي ـ ستروس. والمقصود بذلك، بالمعنى أو المصطلح اللاهوتي، تلك النسخة الرسمية التي شكّلت في ظل الخليفة عثمان،

---

(١) انظر كتاب كلود ليڤي ـ ستروس: **الإنسان العاري**: Cl. Lévi-Strauss: *L'homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 560.

(٢) من المفيد أن نلاحظ أن هذا الغياب يطرح مشكلة أساسية، بل وحاسمة. وكان الرازي قد قدّم عنها هذه الصياغة الحاذة: «جاء في كتب القدماء أن ابن مسعود أنكر أن الفاتحة تشكل جزءاً من القرآن. وأنكر أيضاً أن المعوّذتين تشكلان جزءاً منه. اعلمْ أنه توجد هنا صعوبة كبيرة. فإذا ما قلنا بأن التواتر كان قد حدث في زمن الصحابة وفيه أن القرآن يشتمل على الفاتحة، فإن ذلك يعني أن ابن مسعود كان على علم بذلك. وبالتالي، فإن إنكاره يعني الكفر أو النقص العقلي. وإذا ما قلنا بأن التواتر بالمعنى المشار إليه لم يحصل في ذلك الزمن، فإن ذلك يرغمنا على القول بأن نقل القرآن لم يحصل عن طريق التواتر في البداية، وبالتالي فإنه يكفّ عن كونه برهاناً موثوقاً. وهكذا نميل إلى الاعتقاد بأن نقل هذا الموقف عن طريق ابن مسعود كاذب وخاطىء. وعلى هذا النحو يُمكننا حلّ هذا الإشكال أو تجاوزه». (فخر الدين الرازي، **تفسير مفاتيح الغيب**، الجزء الأول، ص١٥). إن هذا المقطع يدل دلالة بالغة على استراتيجية الرفض المتبعة من قِبَلِ الفكر الدوغمائي من أجل إفشال الفكر النقدي.

والتي ثُبّتت نهائياً بعد القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. وحتى لو كان هذا العمل من صنع مؤمن واحد فقط، فإنّه يعبّر عن مسار المعنى داخل الوعي الجماعي، ويدشّن الطاقة الإبداعية **للفاتحة** التي أصبحت منذ الآن فصاعداً مرتبطة بالنصّ الكلّي الشمولي إلى درجة أنه نتج عن ذلك **حالة بنيوية** أو **انبنائية جديدة**.

إن آليّة اشتغال هذه الحالة الانبنائية الجديدة هو ما ندعوه **بالفاتحة** مقروءةً من خلال ارتباطها الوثيق بالنصّ الكلّي أو الشمولي. وآليّة الاشتغال هذه تولّد معاني أو دلالات يصعب أن نعرف إلى أي درجة تعبّر بأمانة عن المقاصد الأولى المتضمَّنة في الحالة الانبنائية الأصلية أو تعدّل منها. نقصد بالحالة الانبنائية الأصلية وضع **الفاتحة** في سياق السور المرقمة من (١) إلى (٤٦)، ثم في حالة خطاب المتكلّم الأول (أو الناطق الأول). وهذه المسألة التي تتطلّب أولاً جواباً ألسنياً، تحمل في طياتها مسألة أخرى تخصّ منشأ الوعي الديني أو انبثاقه انطلاقاً من مدونة نصّية في طور التشكّل (أي القرآن من عام ٦١٠ إلى عام ٦٣٢م)، ثم في طور الانغلاق.

وبالتالي، ينبغي علينا أن نميّز بين منطوقة أو عبارة أولى تخص الجمل التي تلفَّظ بها النبي حقيقةً ضمن ظروف لا يمكن أن نعرفها أبداً، وبين منطوقة ثانية تخصّ النصّ المعطى لنا أو الذي وصل إلينا كتابةً، والذي ينبغي أن نقرأه أو أن نتلوه تلاوةً. ونقصد به نصّ **الفاتحة** الموضوع في رأس المدونة الكلّية (أي المصحف). إن مفهوم **الفاتحة** يحيلنا أساساً إلى جميع القيم الشعائرية، واللاهوتية، واللغوية، والسياقية. وهي قيم مُدْرَكة أو مُسْقَطة على المنطوقة الثانية عن طريق تراث تفسيري طويل غير منفصل عن ممارسة دينية مركزية(*). الواقع أنه ينبغي أن تُتلَى **الفاتحة** في بداية كل ركعة من ركعات الصلاة الإسلامية: أي سبع عشرة مرّة في اليوم على الأقل. وهذه الحالة تعقّد مهام قراءتنا. فبدءاً من اللحظة التي تتخذ فيها المنطوقة الأولى وظائف المنطوقة الثانية ومضامينها المتعددة، فإن هناك ثلاثة بروتوكولات تفرض نفسها علينا:

(*) نلاحظ أن أركون يستخدم مصطلحات ألسنية محضة للتحدث عن القرآن. فهو يقول المنطوقة أو العبارة اللغوية بدلاً من الآية القرآنية، ويقول المدوَّنة النصية بدلاً من القرآن.. إلخ. وسبب ذلك هو أنه يريد تحييد الشحنات اللاهوتية التي سرعان ما تستحوذ على وعينا عندما نتحدث عن **القرآن**. فالقداسة اللاهوتية أو الهيبة اللاهوتية العظمى التي تحيط بالقرآن منذ قرون تمنعنا من أن نراه كما هو: أي كنص لغوي مؤلّف من كلمات، وحروف، وتركيبات لغوية ونحوية وبلاغية... بمعنى آخر، إن المادية اللغوية للقرآن اختفت تماماً أو غابت عن أنظارنا بسبب الهيبة العظيمة التي تحيط به. وميزة القراءة الألسنية هي أنها تحيّد الهيبة ولو للحظة من أجل فهم التركيبة النصية أو اللغوية للقرآن. وتزداد هذه الهيبة في ما يخص سورة **الفاتحة** لأنها مستخدمة يومياً في الشعائر والطقوس، أي في الصلاة أساساً. وبالتالي، فإن نزع الهيبة عنها ورؤيتها في ماديّتها اللغوية أمر بالغ الصعوبة.

هناك أولاً بروتوكول القراءة الطقسية أو الشعائرية. بالطبع فإن هذه القراءة هي وحدها الصالحة أو الصحيحة من وجهة نظر الوعي الإسلامي. فالمسلم إذ يكرر الكلمات المقدسة **للفاتحة،** يُعيد تحيين أو تجسيد اللحظة التدشينية التي تلفَّظ أثناءها النبي بكلمات **الفاتحة** لأول مرة. وهذا يعني أنه يلتقي من جديد بالحالة العامة للخطاب الخاصّ بالمنطوقة الأولى. إنه يلتقي بالمواقف الشعائرية، والتواصل الروحي مع جماعة المؤمنين الحاضرين والغائبين، وبالالتزام الشخصي لكل مؤمن بالميثاق الذي يربطه بالله. كما ويستبطن كل التعاليم الموحى بها والمكثَّفة في الآيات السبع لسورة **الفاتحة**. وهي آياتٌ تشفع له عند الله يوم القيامة، وتنقذ روحه؛ آيات منفتحة على الدين كله[1]. ولا يعود هناك أي معنى للمسافة التاريخية **الحقيقية** التي تفصل شخص بربري يعيش في جبال الأطلس، أو شخص باكستاني، أو يوغسلافي.. إلخ، عن النبي. ولهذا السبب، ينبغي أن نحدد بدقة المادة اللغوية (أو **الدعامة اللغوية)** لهذا التواصل الحميمي الذي يتحدى المسافات الجغرافية، أو قُلْ يتحدى المكان، والزمان، والعقلانية الخاصة بالخطاب «العلمي».

أما **البروتوكول الثاني** للقراءة فيمكن وصفه **بالبروتوكول التفسيري**. وهو الذي اتبعه المؤمنون منذ أن كانوا قد تعرّفوا على المنطوقة الأولى (أو المنطوقة رقم (١)). وهكذا شكّلوا أدبيات تفسيرية غزيرة على مدار القرون. وأحد النصوص أو التفاسير الأكثر غنى على هذا الصعيد هو تفسير فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م). فغناه عائد إلى أنه تلقى واستفاد من جهد البلورة العقائدية للقرون الستة السابقة له. إنّ القراءة التفسيرية تتميز باعتماد المنطوقة الثانية بصفتها نصّاً ذا وصاية، مخلوطاً بالمنطوقة الأولى ومفسَّراً بمساعدة المبادىء التي تُمارس عملها بشكل عفوي في البروتوكول الشعائري. وقد ظلت هذه المبادىء مقدسة ولا يمكن مسّها حتى يومنا هذا. **فهي** تحصر كل إعادة قراءة **للفاتحة** ضمن حدود لم يستطع حتى تدخل الفلسفة العربية ـ الإسلامية في العصر الكلاسيكي أن يتجاوزها.

إنّ دراسة النصوص العديدة الثانية التي أنتجتها القراءة التفسيرية ينبغي أن تخضع لتحرٍّ طويل، صعب، لا بد منه. ونأسف لأننا لا نمتلك في اللحظة الراهنة للأمور أية دراسة أكاديمية دقيقة عن واحد على الأقل من التفاسير الكلاسيكية. إنّ الأمر يتعلق هنا بالشروع في حفر أركيولوجي كامل عن المعنى. ويفهمنا القارىء إذا ما قلنا له بأننا غير قادرين على فعل ذلك هنا. ولكننا نأمل على الأقل بأن نقدّم في الصفحات التالية نموذجاً موحياً من أجل القيام بقراءة مثمرة لجميع هذه النصوص الثانية.

أما **البروتوكول الثالث** والأخير للقراءة فهو ذلك الذي سنحاول اتباعه. وبما أننا لا

---

(١) انظر فيما سبق، ص١٠٤ وما تلاها من مبحث «موقف المشركين من ظاهرة الوحي» في هذا الكتاب.

نمتلك تسمية أفضل فإننا سندعوه **بالبروتوكول الألسني النقدي**. وسوف تكون قراءتنا ألسنية أو لغوية أولاً لأنها تهدف، بقدر الإمكان، إلى تبيان القيم اللغوية المحضة للنصّ. ولكنها ستكون نقدية أيضاً بمعنى أن كل ما سنقوله لن تكون له إلاّ قيمة استكشافية أو افتراضية في نظرنا. في الواقع إننا لن نفضّل **أية** مدرسة ألسنية على غيرها. ومن المعلوم أن مدارس علم الألسنيات هي الآن في طور التشكّل والبلورة. وسوف نترك المسائل الأساسية مفتوحة، وهي المسائل التي تقرر مصير مضمون كل قراءة وتوجّهها. ونقصد بها مسألة العلامة Signe، ومسألة الرمز Symbole، ومسألة الذات Le sujet، ومسألة العلاقة بين اللغة ـ الفكر ـ التاريخ.. إلخ. فنحن نعتقد أن القرآن، مثله في ذلك مثل التوراة والأناجيل، عبارة عن نصوص ينبغي أن تُقرأ من خلال **روح البحث والتساؤل**، لأنها يمكن أن تحبّذ حصول التقدم الحاسم في ما يخصّ معرفة الإنسان.

قبل أن نشرع بقراءتنا الخاصة لسورة **الفاتحة**، فإنه يبدو لنا مفيداً أن نذكّر بالمبادىء التي تتحكّم بالقراءة التفسيرية، وتلك التي تتحكّم بالقراءة الألسنية النقدية. وبعدئذ يستطيع القارىء أن يقيس بشكل أفضل ضرورة إعادة القراءة ووعودها، أو الخير العميم الناتج عنها.

إنّ المبادىء التي تتحكّم بالقراءة التفسيرية الكلاسيكية تُمارس دورها أو فعلها كمسلّمات ضمنية أو صريحة(*). ويبلغ عددها ثمانية مبادىء:

١ ـ الله موجود. إنه هو الذي هو. ولا أستطيع أن أتحدّث عنه بشكل مطابق أو صحيح إلاّ من خلال الكلمات التي اختارها هو نفسه واستخدمها في كلامه.

٢ ـ لقد تكلّم إلى جميع البشر باللغة العربية لآخر مرة ومن خلال محمد (أو بواسطته).

٣ ـ لقد استُقبِل كلامه أو جُمِع في مدونة صحيحة موثوقة هي: **القرآن**.

٤ ـ إنّ كلامه يقول **كل** شيء عن كينونتي أو وجودي، وعن كينونة العالم أو وجوده، وعن وضعي في العالم، وعن وجودي، وقدري، ومصيري.. إلخ. ولا يمكنني أن أرفضه في أي شيء، ولا في أية لحظة.

(*) هذه المسلّمات العليا هي التي تتحكم بالفكر الإسلامي منذ أن كان قد وجد وحتى اليوم. وهي تتخذ طابع التقديس والمعصومية. بمعنى أنها لا تُناقش ولا تمس، وإنما تُقْبَل بشكل إيماني وتسليمي كامل. إنها تشكّل ما يدعوه ميشيل فوكو بالإبستميه épistémé، أي نظام الفكر الذي يهيمن على فترة معيّنة وثقافة معينة. كما أنها تشكّل النموذج المثالي الأعلى الذي يهيمن على الفكر العربي منذ ظهور القرآن، وهو ما يدعوه العالم الإبستمولوجي الأمريكي توماس كون بالباراديغم Paradigm. والمقصود بالباراديغم النظرية التي تمثّل الحقيقة المطلقة والتي تسيطر على البشرية فترة قد تطول أو تقصر. نضرب مثلاً على ذلك نظرية أرسطو (أو باراديغم أرسطو) الذي سيطر على البشرية طيلة ألفي سنة قبل أن ينهار على يد ديكارت وغاليليو.

٥ ـ كل ما يقوله هو الحقيقة الوحيدة، وكلّ الحقيقة.

٦ ـ يُمكنني أن أحدّد (أو أعرف) هذه الحقيقة، بل وينبغي عليّ أن أعرفها عن طريق الاستعانة بأقوال الجيل ـ الشاهد عليها: أقصد جيل المؤمنين الأوائل الذين تلقوا الوحي من فم النبي مباشرةً، والذين طبّقوه عملياً فيما بعد. ولذا، فإن هذا الجيل يشكّل العصر التدشيني الأمثل (أو ما يُدعى في اللغة الإسلامية **بالصدر الأول**).

٧ ـ إن موت النبي سجن جميع المؤمنين أو بالأحرى وضعهم داخل إطار الدائرة التأويلية. بمعنى أن كل واحد منهم أصبح منذ الآن فصاعداً في مواجهة نصّ يمثّل (أو بالأحرى يُجسّد) الكلام المطلق(*). وكل واحد منهم ينبغي «أن يؤمن لكي يفهم، وأن يفهم لكي يؤمن»[1].

٨ ـ إن علم النحو، وعلم اللغة التاريخي (الفيلولوجيا)، وعلم البلاغة، وعلم المنطق، كلها تعلّمني تقنيات الوصول إلى المعنى وتقنيات إنتاج المعنى. وبالتالي، فهي تتيح لنا أن نستخلص من النص ـ الذي يمثّل كلام الله ـ الحقيقة التي تضيء عقلي، وإرادتي وأعمالي.

ينبغي أن نعلم أن هذه المبادىء الثمانية قد مارست دوراً موجِّهاً يتحكّم بكل مجالات الفكر العربي ـ الإسلامي حتى مجيء عهد الإيديولوجيا الاشتراكية ـ الماركسية أو المتمركسة. واليوم تحصل قطيعة **فعلية** مع هذه المبادىء، ولكن غير مرفقة بقطيعة نظرية(**). بمعنى أن هذه القطيعة تحصل خارج إطار أي دراسة نقدية ونظرية لهذه المبادىء. ولذا، فإن المبادىء التي ستتحكّم بإعادة قراءتنا تهدف إلى أن تتحمل مسؤولية القطيعة على مستوى **الفهم**. أقصد مسؤوليات القطيعات، والإنكارات، والتناقضات

(*) النصّ القرآني يمثّل الحقيقة المطلقة بالنسبة للمسلمين مثلما يمثّل النصّ الإنجيلي أو التوراتي الحقيقة المطلقة بالنسبة للمسيحيين أو اليهود. والدائرة التأويلية هي المصطلح العربي الذي اخترناه لترجمة المصطلح الفرنسي le cercle hereméneutique. والمقصود به التموضع داخل المعادلة التالية: ينبغي عليك أن تؤمن أولاً لكي تستطيع أن تفهم النصّ، وأن تفهم لكي تؤمن بالنصّ. وبالتالي، فالإيمان والفهم مترابطان مع بعضهما البعض داخل دائرة مغلقة هي: الدائرة التأويلية.

(١) بواسطة هذه العبارة يحدّد بول ريكور P. Ricoeur الدائرة التأويلية.

(**) ينبغي أن نعلم أن أركون كتب بحثه في أوج سيطرة الإيديولوجيا الماركسية أو المتمركسة على الجزائر ومصر والمشرق العربي عموماً. ولم تكن الإيديولوجيا الأصولية (أو السلفية) قد حلّت محلها بعد وأخذت تشغل جميع الناس. في الواقع، إن الماركسية كما فهمها المثقفون العرب لم تكن قطيعة مع الإيمان التقليدي بقدر ما كانت تبنّياً للماركسية على طريقة الإيمان التقليدي. وبالتالي فلم يظهر حتى الآن في اللغة العربية أي فكر قادر على إحداث القطيعة مع المسلمات الإيمانية التقليدية، اللهمّ إلا فكر محمد أركون ذاته الذي أترجمه الآن إلى اللغة العربية. لا يوجد أي فكر حديث عن التراث الإسلامي في اللغة العربية. وبالتالي، فهناك قطيعة فعلية أو يومية مع هذه المسلمات ولكن لا توجد قطيعة نظرية.

المفروضة كل يوم في البلدان الإسلامية من قِبَلِ **الممارسة العملية** المعاصرة[(١)].

لقد آن الأوان لكي نعدد المبادىء التوجيهية التي ستتحكّم بقراءتنا. وهي خمسة مبادىء يمكن أن ننصّ عليها كما يلي:

١ - إن الإنسان يمثّل مشكلة **محسوسة** بالنسبة للإنسان [لقد عبّر التوحيدي عن هذا المبدأ بكلمات مشابهة عندما قال: وقد وجدت أن الإنسان أشكل عليه الإنسان. انظر بهذا الصدد كتابي: **النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري: مسكويه مؤرّخاً وفيلسوفاً**. وانظر أيضاً البحث المنشور في كتابي: **مقالات في الفكر الإسلامي** (بالفرنسية)، والذي يحمل العنوان التالي: «النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي طبقاً لكتاب **الهوامل والشوامل**»][(*)].

٢ - إنّ معرفة الواقع بشكل صحيح أو مطابق هي **مسؤوليتي**، ومسؤوليتي وحدي (نقصد بالواقع: العالم، الكائن الحيّ، المعنى.. إلخ.).

٣ - إنّ هذه المعرفة تشكلّ (في اللحظة الراهنة من التاريخ ومن وجود الجنس البشري) جهداً متواصلاً من أجل تجاوز الإكراهات البيولوجية - الفيزيائية، والاقتصادية، والسياسية، واللغوية. وهي الإكراهات (أو القيود) التي تحدّ من شرطي الوجودي بصفتي كائناً حياً (وإذن قابلاً للموت)، ومتكلماً، وسياسياً، وتاريخياً، واقتصادياً (وإذن عاملاً أو مشتغلاً).

٤ - هذه المعرفة هي عبارة عن **خروج** متكرر - وبالتالي مجازفة مستمرة - خارج حدود السياج المغلق الذي يميل كل تراث ثقافي إلى تشكيله بعد أن يعيش مرحلة من البلورة المكثّفة.

٥ - هذا الخروج يتوافق مع مسارين في **آن معاً**: مسار الصوفيّ الذي يقوم بحركة روحية لا تستقر في أي **مرحلة** من مراحل **السلوك** نحو الله؛ ومسار الباحث الذي يتخذ البحث العلمي كممارسة نضالية. بمعنى أنه يرفض إبستمولوجياً التوقف عند حلّ معيّن مهما حقق من نتائج. فهو يعتبر الخطاب العلمي بمثابة حلّ تقريبي مؤقت، أي أنه مدعو إلى تجاوزه في مرحلة لاحقة.

---

(١) توجد في الأدبيات الدينية والأخلاقية الإسلامية مادة غزيرة تتيح لنا أن نستخلص نظرية معيّنة للفهم والممارسة، انظر مثلاً: كتاب مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، الترجمة الفرنسية لمحمد أركون، دمشق، ١٩٦٩.

(*) يشير أركون هنا إلى المرجعين التاليين:

1 - M. Arkoun: *L'Humanisme arabe au IV^e/X^e siècle*, Paris, J. Vrin, 1982.

وقد ترجم إلى العربية بعنوان: **نزعة الأنسنة في الفكر العربي - جيل مسكويه والتوحيدي**. بيروت، دار الساقي، ١٩٩٧.

2 - M. Arkoun: *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984, p.112 ff.

نأمل أن تكون هذه المبادىء واضحة بما فيه الكفاية، وبالتالي قادرة على تحاشي كل سوء تفاهم. ثم قادرة بشكل أخصّ على تحاشي كل تأويل يحوّل جهدنا إما إلى مشروع تبجيلي، وإما إلى محاولة للتفسير الاختزالي. فالقرآن ليس بحاجة إلى تبجيل لكي يفرض غناه وعظمته. كما أنه يصل في الغنى إلى درجة أنه يحول دون انتشار المزعم العلموي وقتاً أطول مما يجب. وسوف يدرك القارىء كل ذلك بعد أن يطلع على الصفحات القادمة(*).

II ـ اللحظة الألسنية (أو اللغوية)

إليكم النص العربي الذي سوف نقرؤه في كلّيته:

١) بسم الله الرحمن الرحيم ٢) الحمد لله رب العالمين ٣) الرحمن الرحيم ٤) مالك يوم الدين ٥) إيّاك نعبد وإيّاك نستعين ٦) اهدنا الصراط المستقيم ٧) صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضّالّين.

ملاحظات:

١ ـ لم يتفق الفقهاء والمفسِّرون القدامى على دمج الآية الأولى في سورة **الفاتحة** أو استبعادها. ولا نريد هنا أن نتخذ موقفاً من هذه المناقشة التي تتجاوز الحالة الخاصة لسورة **الفاتحة**. ولكن فقط نريد أن نلاحظ أن هذه الآية تتكرر في بداية كل سورة من سور القرآن ما عدا سورة **التوبة**. وهذه الآية عبارة عن صيغة تشفُّعية أو استرضائية وتشكّل بحد ذاتها نصّاً قصيراً تمكن قراءته لوحده. وسوف نرى أن التحليل الألسني سيدعم بالأحرى موقف أولئك الذين كانوا ضد دمج الآية في **الفاتحة**.

٢ ـ إن قراءتنا سوف تعتمد على النصّ العربي وليس على الترجمة الفرنسية. وذلك لأننا نريد أن نبيّن كيفية حصول البلورة البطيئة لهذه الترجمة. كما نريد أن نبيِّن المسافة الكائنة بالضرورة بين كل نصّ وترجمته، أي عندما ننتقل من لغة إلى لغة أخرى.

٣ ـ إنّ هذا التمييز بين النصّ الأصلي والنصّ المترجم ضروري جداً، بل ولا مندوحة عنه، من أجل وصف عملية القول أو النطق. ولكنه أقل ضرورةً في ما يخصّ تحليل المُقَالْ

(*) المقصود بالمزعم العلموي ادعاء التبجيليين المسلمين بوجود علم الذرة والطب والفلك في القرآن! فهو يحتوي في نظرهم على كافة الاكتشافات العلمية. ولا يمكن أن يحصل أي اكتشاف في المستقبل إلا وهو متضّمن فيه بالضرورة. انظر مصطفى محمود وسواه من التبجيليين الذين فقدوا كل حسّ تاريخي.. ولكن القرآن ليس بحاجة إلى ذلك في رأي أركون. ولا ينبغي تحميله فوق طاقته. فهو ليس كتاباً في علم الفيزياء أو الكيمياء، وإنما هو خطاب ديني عالي المستوى، وخطاب روحي وأخلاقي بالدرجة الأولى. وبهذا المعنى فهو خطاب كوني.

أو مضمون المقال[1] (أو عملية النطق، وتحليل المنطوقة).

عملية القول (أو عملية النطق):

إنّ علم الألسنيات المعاصر يميّز بين عملية النطق، أو فعل إنتاج النصّ من قِبَل متكلّم، وبين المنطوقة أو العبارة التي هي النص المُنْجَز أو المتحقّق، أي النتيجة اللفظية الكلّية لعملية النطق. وفائدة هذا التمييز هي أنها تتيح لنا أن نقيّم درجة تدخل الذات المتكلمة أثناء عملية النطق وأنماط هذا التدخل. كما وأنها تتيح لنا أن نعود إلى المنطوقة في صياغتها الناجزة أو المكتملة من أجل دراسة إنتاجيتها (أو مدى إنتاجيتها).

تستخدم عملية القول (أو النطق) بعض العناصر اللّغوية التي ندعوها بصائغات الخطاب أو بمشكّلاته التي تصوغه على هيئة معيّنة(*). وهكذا ندرس بشكل متتابع المحدِّدات أو المعرِّفات (من أدوات تعريف وتنكير، وصفات، وضمائر)، ثم النظام الفعلي، ثم النظام الاسمي، ثم البنى النحوية، وأخيراً النَظْم والإيقاع، إنْ لم نقل الأوزان والعروض.

وفي ما يخصّ كل هذه الأشياء أو المستويات، فإننا لا نهدف إلى كشف المعايير النحوية للّغة العربية، بقدر ما نهدف إلى فهم **خيارات** المتكلّم أو الناطق. أقصد سبب اختياره لهذه الكلمة أو تلك دون غيرها، وذلك ضمن الإمكانيات التي يتيحها نظام اللغة. وبالتالي، فإن دراسة عملية القول أو النطق ما هي إلاّ تهيئة وإعداد لفهم المعنى المقصود من قِبَل المتكلم. أقول ذلك ونحن نعرف أن المقصد الواحد لدى المتكلّم يولّد لدى السامعين والقرّاء تعدّدية في المقاصد والمعاني[2]. وكلّما حدّدنا بصرامة ودقة صائغات الخطاب، ثم بشكل أكثر احتمالية وصدفوية المفردات المجرّدة، كلما اقتربنا بالتالي من مقصد الناطق أو المتكلم. ولكن هذا العمل الهادف إلى مقاربة المعنى أوتحديده بدقة يظلّ مهمة مطروحة

---

(١) سوف نترك للقارىء المهمة التالية: أن يتحقق بذاته من درجة عدم تطابق مختلف ترجمات **الفاتحة** في كل اللغات مع النصّ الأصلي العربي.

(*) صائغات الخطاب هي حروف اللغة، وألفاظها، وأفعالها، وأسماؤها، وبنيتها الصرفية والنحوية. كل هذه الأشياء تتدخل في تشكيل الخطاب أو صياغته على هذا النحو دون ذاك. فحروف الجرّ، وأل التعريف، والتنكير، والصفات، والضمائر... كلها استخدمت بطريقة مُعيّنة في القرآن من أجل التوصل إلى أفضل صياغة ممكنة لتوصيل المعنى إلى السامع أو القارىء والتأثير فيه بأقوى ما يكون. وهذه الصياغة هي ما يدعوه أركون بالنَظْم والإيقاع، أو الأوزان والعروض. فالعبارات القرآنية تكون أحياناً متوترة، متلاحقة كالشعر.

(٢) انظر دراستي: «العقلانية المركزية والحقيقة الدينية في الفكر الإسلامي»، بحث منشور في كتاب: **مقالات في الفكر الإسلامي**:
M. Arkoun: «Logocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique», *in: Essais sur la pensée islamique,* Paris, Maisonneuve et Larose, 3e édition, 1984, pp. 185 ff.

علينا باستمرار ولا سيما في ما يتعلق بنصّ كنصّنا حيث يحصل تبادل بين الكينونة والكلام، بين العالم واللّغة، بين الحياة والقول، بين الضرورة والحرية.

المحدِّدات أو المعرِّفات:

نلاحظ أولاً أن جميع الأسماء (من مصادر، أو أسماء الفاعل والمفعول به أو الصفات الاسمية) محدَّدة إمّا بواسطة أل التعريف، وإمّا بواسطة تكملة تعريفية. هذا يعني أن كل ما يتحدث عنه المتكلّم معروف تماماً أو قابل لأن يُعرف. وباستثناء **الحمد**، **الصراط**، **المغضوب** و**الضالين**، فإن جميع التحديدات أو الأسماء الأخرى مسبوقة بكلمة **الله** أو مُقادة من قِبَلِها. وهذه الكلمة تحتلّ مكانة مركزية وأساسية من حيث المعنى، على الرغم من أنها لا ترد كفاعل نحوي إلاّ مرة واحدة: **أنعمتَ**. إنّ **الله** محدّد في آن معاً من قبل أداة التعريف **أل**، ومن قبل سلسلة من أسماء البدل(*) التي تشكّل أيضاً تحديدات وصفية.

إذا ما رجعنا إلى الحالة العامة للخطاب والخاصة بالمتكلّم ـ الناطق الأول (أي محمد)(**)، فإن تعريف **إله** عن طريق أداة التعريف قد يحيلنا إلى مفهوم غير متبلور كثيراً في النصوص السابقة **للفاتحة** (أي السور القرآنية من رقم (١) إلى رقم (٤٥)). بالمقابل، فإن هذا التعريف يميل إلى أن يحلّ تسمية وحيدة وكونية محل استخدام مشترك ذي مضمون متغيّر. ولأجل تثبيت المضمون الجديد للتحديد، فقد شُرحت **أل** التعريف بشكل ما مباشرةً من قبل استخدام أسماء البدل من أمثال: **الرحمن الرحيم**، **رب العالمين**.. إلخ. كذلك الأمر في ما يخصّ الصياغة التشفُّعية أو الاسترضائية، فإن الاسم المستخدم (بـ ـ سم) محدّد مباشرةً عن طريق **الله** الذي يشكل مُحدِّداً أو معرِّفاً من الناحية القواعدية أو النحوية. ولكنه بعد أن يستعاد من قِبَلِ مصدرين مستخدمين كنعتين، فإنه يخلع على المحدَّد **اسم** قيمة، الاسم الأمثل بامتياز، أي: Nom باللغة الفرنسية، وليس nom. وهكذا تجد الصياغة التعبيرية (بـ ـ سم) نفسها وقد رُقِّيت نهائياً لكي تتخذ دلالة متفردة ومتجسِّدة في الصياغة الأخرى الشائعة: باسمه تعالى، حيث إن الله لم يعد مسمَّى إلاّ من قبل ضمير شخصي.

إن قيمة أداة التعريف مهمّة جداً أيضاً في التركيبة اللغوية التالية: **الحمد**، أو **ألـ ـ حمدُ**، بالأحرى. ينبغي أن نسجل هنا قائلين بأن فطنة المفسّرين الكلاسيكيين كانت قد

(*) المقصود بأسماء البدل: الرحمن الرحيم. وهما كلمتان تردان بعد كلمة الله في الآية الأولى: «بسم الله الرحمن الرحيم». أما عبارة «مالك يوم الدين»، فهي أيضاً تحل محل كلمة الله وتلعب دور البديل عنها. ويمكن أن نقول الشيء ذاته عن عبارة «رب العالمين»... فهي أيضاً بدل عن كلمة الله.

(**) أول من نطق بالقرآن أو تلفّظ به هو النبي محمد بالطبع. وبعدئذ نطق به أو تلاه عدد لا يحصى من المؤمنين من ذلك الوقت وحتى يومنا هذا. ولذا يُدعى محمد بالناطق الأول.

نحت أو أدركت الأهمية المعنوية لهذا الاستخدام. وقالوا بأن أداة التعريف لها قيمة تعميم في الزمان والمكان، وقيمة الحمد. يقول الرازي: «الفائدة الثانية، أنه تعالى لم يقل أحمد الله ولكن قال (الحمد الله). وهذه العبارة الثانية أولى لوجوه. أحدها: أنه لو قال أحمد الله أفاد ذلك كون ذلك القائل قادراً على حمده، أما لما قال (الحمد لله) فقد أفاد ذلك أنه كان محموداً قبل حمد الحامدين، وقبل شكر الشاكرين. فهؤلاء سواء حمدوا أم لم يحمدوا، وسواء شكروا أم لم يشكروا، فهو تعالى محمود من الأزل إلى الأبد بحمده القديم وكلامه القديم»[1].

إن أداة التعريف لها وظيفة التصنيف في التراكيب اللغوية التالية: **الصراط المستقيم**، **الذين أنعمت عليهم** (= **المنعم عليهم**)[2]، **المغضوب عليهم**، **الضالّين**. فهذه التراكيب هي عبارة عن مفاهيم، أو أصناف أشخاص محدَّدين بدقة من قبل المتكلّم[*] وقابلين للتحديد من قبل المُخاطَب عندما يصبح بدوره قائلاً أو متكلماً (انظر بروتوول القراءة الطقسية أو الشعائرية).

إنّ الصياغة المسماة في النحو العربي **بالإضافة** تتيح أيضاً أن نلفت الانتباه إلى وجود علاقة وثيقة بين الوظيفة النحوية والقيمة المعنوية. نحن نعلم أنه يوجد تفاعل نحوي متبادل بين المحدَّد والمحدِّد (**مُضاف/ مُضاف إليه**). وفي تعبير **رب العالمين**، كما في تعبير **بسم الله** (**أو بـ ـ سم الله**)، فإن هذا التفاعل المتبادل موجود على مستوى المعنى. فالمعنى الشائع لكلمة **رب** (أو سيد، كما نقول: سيد البيت) قد أصبح خصوصياً أو مخصّصاً عن طريق الطرف المحدِّد: أي **عالمين** (وهي كلمة تعني الكون بصفته حقيقة فضائية وزمانية[3]). وبالعكس، فإن **عالمين** على الرغم من لانهائيتها موضوعة تحت تبعية **رب**.

---

(١) انظر **تفسير** الرازي، مصدر مذكور سابقاً، ص١١٦.

(٢) النسبة ليست إلاّ عبارة عن صفة نحوية. انظر دراسة إميل بنفينيست: «الجملة النسبية»، وهي منشورة في كتابه: **مبادىء في علم الألسنيات العامة**: E. Benvéniste: «La phrase relative», *in: Eléments de linguistique générale*, p. 208 ff.

(*) المقصود بذلك أن كلمة «المغضوب عليهم» أو «الضالّين» تدلّ على أشخاص محدّدين بدقة في مكّة، وكانوا معادين للرسالة الجديدة ولذلك دُعوا بالمغضوب عليهم والضالّين. ولكن القرآن لا يحدد أسماءهم وإنما يترك الصياغة عامة شمولية تنطبق على أعداء هذا الدين في كل زمان ومكان. وهنا تكمن إحدى السمات الأساسية للخطاب القرآني. فهو يستخدم لغة عمومية أو تجريدية، ولا ينزل إلى مستوى تسمية هؤلاء الناس بأسمائهم الحقيقية.

(٣) في ما يخصّ هذا الجمع «العالَمِيْن»، أعتقد أنه من المفيد أن أورد هنا ملحوظة فيلولوجية كان صديقي جيرار تروبو قد تفضل وأرسلها إليّ. يقول تروبو: «إن أصل كلمة **عالَم** كما يقترحه الرازي مشتق من كلمة **عَلَم** (أي علامة أو وسم أو دمغة). وهذا الرأي بارع من وجهة نظر علم التأويل، ولكنه غير مقبول من وجهة نظر علم الفيلولوجيا (أو فقه اللغة).

فنحن نعلم أن صيغة **فاعل**، وجمعها **فواعل**، ممثّلة في اللغة العربية بعدد محدود جداً من الكلمات. وهذا =

الضمائر في سورة الفاتحة:

إنها تمثّل صنفاً آخر من أصناف المحدِّدات التي تتيح متابعة تدخل المتكلّم. وتحليلها يمثّل إحدى اللحظات الحاسمة لقراءتنا، وذلك لأنه سيجبرنا على معالجة تلك المسألة الحسّاسة جداً والخاصة بمؤلِّف النصّ.

نلاحظ أولاً وجود ضمير زائد خاص بالشخص الثاني المفرد (أو ضمير المخاطب في صيغة المفرد). وهو مستخدم مرتين مع أداة الفصل **إيّا** للدلالة على من تتوجّه إليه العبادة (**نعبد**)، ومن نطلب منه المعونة (**نستعين**): **إيّاك نعبد، وإيّاك نستعين**. والمُرْسَل إليه المقصود هنا هو **ألـ ـ لاه** (الله). ويعود هذا الأخير بصفته فاعلاً نحوياً في **أنعمتَ**، **واهدنا**. أما المتضادة الثنائية: **أنعمت عليهم، وغير المغضوب عليهم**، فإنها تبيّن لنا أن الفاعل النحوي مصرَّح به في الحالة الأولى عن طريق ضميرالمخاطب (تَ) المستخدم في **أنعمتَ**. فهو المعترف به كفاعل للأفضال أو النعم الممنوحة لبعض المخلوقين. أمّا في الحالة الثانية، فعلى العكس نُلاحظ أن الفاعل النحوي المفروض من قِبَلِ السياق لا يمكن أن يكون إلا ألـ ـ لاه (الله) أيضاً. ولكنه مضمر في هذه الحالة وليس مصرَّحاً به. بل وإنه من الناحية القواعدية **مجهول**. وتركيبة العبارة على صيغة المجهول يُعادل **الذين غُضِبَ عليهم**. سوف

= العدد لا يتجاوز العشرين كلمة في اللغة العربية كلها، وكلها من أصل أجنبي. ومعظمها مستعار من اللغة الآرامية عن طريق السريانية. ومن الغريب والمدهش أن نلاحظ أن كلمة **عالَمَ** متكررة في القرآن ٧٣ مرة. وهي دائماً تتكرر في حالة الجمع. ولكن الأكثر ادهاشاً هو أن الجمع ليس **عوالم** كما هو متوقع، وإنما عالَمِيْن، أي دائماً بحالة مائلة أو منحرفة. وهذا دليل مؤكد على استعارتها عن طريق اللغة السريانية. ولكي نفهم جيداً معنى هذه الكلمة في اللغة العربية، فإنه ينبغي علينا إذن أن نذكّر بمعانيها المختلفة في اللغة السريانية. في هذه اللغة نجد أن كلمة **عولم** وجمعها **عولمين** تعني أولاً: «قرن، أبدية، عصر»، ثم عن طريق الامتداد والبسط تعني: «القرن الحاضر»، أي «العالم»، «البشر». وهذه الكلمة تقابل تماماً الكلمة الإغريقية «آيون» aïon والكلمة اللاتينية Saeculum. وكلتاهما تعنيان: «زمن، أبدية، قرن»، ولكن تعنيان أيضاً: «عصر، جيل، عالم».

ويبدو أن كلمة **عالمين** الواردة في آيات عديدة من القرآن قد اتخذت معنى «أجيال البشر». ففي هذه الآيات يقول القرآن بأن الله قد اختار فرداً أو شعباً يُعْتَبر قدوة لجميع البشر الآخرين، أو أنه يُعامل شخصاً ما كما لم يُعامل أي إنسان آخر، أو أن شخصاً تصرف بطريقة تختلف عن جميع البشر.

انظر أيضاً اللغة الأثيوبية، فكلمة **عالَم**، جمع: **عالمات**. وهي تعني: ««عصر، قرن، أبدية، إنسان ينتمي لعصر ما، عالم»» [انتهى كلام جيرار تروبو].

نلاحظ أن جيرار تروبو لا يذكر تعبير: «رب العالمين». ودلالات هذا التعبير يمكن أن تكون زمنية (أبدية، عصر، قرن)، وفضائية أو مكانية (العوالم، الكون)، وأنطولوجية (الكائنات، البشر). إنه رب كل شيء؛ إنه رب العالمين. لنلاحظ أيضاً أن الحقل المعنوي لكلمة «**عالمين**» الواردة في القرآن أكثر تعقيداً من ذلك الذي توحي به الإيتيمولوجيا (علم أصول الكلمات) والسياقات المباشرة.

نرى فيما بعد ما هي الدروس التي يمكن أن نستخلصها من هذا التضاد.

وأمّا الضمير الآخر المصرَّح به فهو: **نحن** الموجودة في **نعبدُ، نستعينُ، اهدنا**. إنّ «نحن» تعبّر عن «لا ـ أنا» ضمنية وضرورية مصحوبة بقيمتين: **أنا** وأنت، أنا وهم. ولكن بما أن **النحن** مرتبطة أولاً بـ **أنتَ** في نصّنا، فإن قيمتها المعنوية لا يمكن أن تكون إلاّ أنتَ وهم. والمقصود بـ «هم» هنا جميع القائلين أو المتكلّمين الحاضرين أثناء التلاوة الطقسية أو الشعائرية. ولكنها أيضاً تعني جميع المتكلّمين المحتملين أو الممكنين الذين عندما **يقولون** النصّ (أو عندما يلفظونه) لا يمكنهم أن يفلتوا من القيم اللغوية الملازمة أو المحايثة، هذه القيم التي نحاول استخلاصها الآن. ولكن قبل أن نتقدم أكثر في دراسة السمات الخصوصية لهذه اللغة **الأدائية** أو **التحقيقية**، لنحاول أولاً أن نكمل تحليل المشاكل التي تطرحها الضمائر علينا. لنحاول أن نستنفدها.

ينبغي أن نعلم أنه لا توجد في النصّ أية علامة قواعدية دالّة على هوية المؤلّف. فالارتباط الثنائي بين «أنتَ/ نحن»، والذي كنا قد أشرنا إليه للتوّ، يتيح لنا أن نتحدث عن «أنا» متكلمة متغيّرة وعن مُرْسَل إليه وحيد، ومحدَّد تماماً. ولكننا نعلم في ما يخصّ بقية النص القرآني أن العلامة اللغوية الدالّة على **المؤلّف تظهر** غالباً. إنها تتمثّل في فعل الأمر: **قُلْ**. أو قد تتمثّل في **أنا** قواعدية وفاعلة للقرارات والأفعال الخاصة بالأوامر.. إلخ في آن معاً. وهي تظهر في صيغة **إنّا**: أي «نحن» الدالّة على الجلالة والعظمة المطلقة. وهذه **النحن** هي التي تظهر في **الفاتحة** بصفتها العامل المُرْسِل ـ المُرْسَل إليه.

إننا لا نُدخل هنا هذا المفهوم الصعب (مفهوم العامل[*]) إلاّ لأنه يبدو لنا الأكثر قدرة على شرح آليّة الاشتغال النحوية والمعنوية لنصّنا. فلو أننا حصرنا أنفسنا بالمفهوم الكلاسيكي (للذات، أو الفاعل) لما استطعنا تحليل هذا التعبير المركزي **الحمد لله** بكل الدقة والصرامة المطلوبة.

من الناحية النحوية أو التركيبية نمتلك هنا جملة اسمية، أي تركيباً لغوياً مشكّلاً من عنصرين: مبتدأ وخبر. يوجد هنا عمل معروض وكأنه موجّه إلى الله خارج كل إشارة إلى متكلم معيّن أو إلى زمن محدّد. فالله إذن هو المُرسَل إليه المستمر، أقصد يرسلون إليه عملاً (هو **الحمد**). وهذا العمل له بالضرورة فاعل ـ مُرسِل. ولكن لا ينبغي الخلط بين هذا الفاعل ـ المُرسِل وبين القائل أو المتكلّم. لماذا؟ لأني أستطيع أن أقول «الحمد لله» على سبيل المثال النحوي، ليس إلاّ. ولكن إذا ما انتقلنا من الصعيد النحوي التركيبي إلى الصعيد

(*) مفهوم العامل هو المصطلح الألسني الذي يقابل مصطلح actant في اللغة الفرنسية. وهو يعني الفاعل في الواقع ولكن بمعنى يتجاوز المعنى النحوي. ففي كل سرد لغوي أو حكاية يوجد: فاعل، وموضوع، ومرسِل، ومرسَل إليه، ومعارض للبطل (أو للفاعل)، ومساعد (أو نصير) له.

المعنوي، فإن القائل ينفصل بصعوبة أكثر عن الفاعل ـ المُرسِل. إنّ العلاقة تغتني في الواقع بوظيفة جديدة. بمعنى أن فعل الحمد يفترض معنوياً فاعلاً مُرسِلاً للنعم وعاملاً مستقبِلاً (أو مُرسَلاً إليه) لهذه النعم. وهكذا نصل إلى نموذج عاملي حيث يكون الله فيه هو العامل المرسِل للنعم، والذي يستقبل فعل الحمد والشكر. أما القائل فهو العامل الذي تُرسَل إليه النعم، والذي يرسِل فعل الحمد والشكر إلى الله. وهكذا نرى أن مفهوم العامل يلبّي بالفعل تلك الحاجة التي تدفعنا إلى تعيين جملة من الوظائف النحوية والمعنوية المنجزة من قبل «فاعل» واحد، أو «ذات» واحدة.

بما أن النصّ يمتلك مثل هذه البنية الملازمة أو المحايثة، فإن مسألة المؤلّف لا تعود تُطْرَح من خلال المفاهيم المعتادة. أقصد بذلك أنها لم تعد تشرط فهم النصّ كما كانت تفعل حتى الآن. **فالنسيج اللغوي للنصّ يبلغ من الخصوصية حد أن المؤلّف ينبثق من خلاله بشكل من الأشكال، ثم ينبني ويتشكّل كلما راحت عملية القول تتطوّر وتتقدّم.**

ماذا يعني كل ذلك؟ يعني أننا لم نعد بحاجة للانطلاق من المسلمات اللاهوتية الدوغمائية لكي نتحدث عن القرآن. ولكن على الرغم من ذلك فإننا سوف نلتقي بهذه المسلمات كلها على طريقنا، أي في أثناء البحث **المفتوح** عن معنى النصّ.

سوف نحتفظ حتى الآن من كل ما قلناه بما يلي: إن الله (أو ألـ ـ لاه) هو العامل المُرسِل ـ المُرسَل إليه رقم (١). أمّا القائل ـ أي الإنسان ـ فإنه العامل المُرسَل إليه ـ المُرسِل رقم (٢). لنحاول الآن أن نرى كيف يتشكّل هذان العاملان من خلال التفاعل المشترك وتبادل المنظورات[*].

الأفعال في سورة الفاتحة:

نُلاحظ أن الأفعال قليلة في هذه السورة بالقياس إلى الضمائر. نجد أولاً فعلين مصرَّفين على طريقة الفعل المضارع وهما: **نعبد، نستعين**. وصيغة الفعل المضارع تدل على التوتر، وعلى الجهد الذي يبذله العامل رقم (٢) لكي يصل إلى العامل رقم (١)[**]. إنّ الفعل المضارع يدلّ على ديمومة هذا الجهد من أجل سدّ الفجوة الكائنة بين متكلّم يعترف بوضعه كخادم وضعيف[***]، ومخاطَب محدَّد بكل إلحاح بصفته الشريك الأعلى الجدير بالعبادة، والقادر في خط الرجعة على الشفقة والرحمة (يدلّ على هذا الإلحاح

(*) المقصود أنهما يتشكلان من خلال التموضع بالقياس إلى بعضهما البعض، وعلى مدار النص القرآني.

(**) العامل رقم (١) هو الله، والعامل رقم (٢) هو الإنسان كما أوضحنا سابقاً. وهما يتبادلان الأدوار داخل النصّ القرآني.

(***) المتكلم هنا هو الإنسان، والمُخاطَب هو الله، ومن الطبيعي أن يشعر الإنسان بأنه خادم وضعيف أمام الله. وهذه هي العلاقة التي أسسها القرآن ورسخها على مدار العصور في جميع المجتمعات التي انتشر فيها الإسلام.

استخدام كلمة **إيّاك** مرتين قبل كل فعل: إيّاك نعبد، إيّاك نستعين). هنا أيضاً نلاحظ أن الوظائف النحوية أو التركيبية تتحالف مع القيم المعنوية لكي تعبّر بشكل مطابق أو صحيح عن الجدلية المشكِّلة لكلا العاملين، ولكي تقويّها. إن فعل الأمر **اهدنا** الذي يجيء بعد الفعلين المضارعين، لا يمكن أن يشتمل فعلاً على قيمة الأمر. بل على العكس فإنه يوضح الاسترحام الموجود ضمنياً في **نعبد ونستعين**.

أما الفعل الوحيد الذي يتخذ صيغة الماضي (**أنعمتَ**)، فإن فاعله النحوي هو العامل رقم (١). وهو يدلّ على حالة حصلت أو تمّت ولا مرجوع عنها. إنها ناتجة عن فاعل سيد ومستقل. وبالتالي، فلا يوجد توتر مع الفاعل. والفجوة الكائنة بينه وبين فعله، ما إن يتم هذا الفعل، تهمّ المُرْسَل إليهم (**عليهم**). وهكذا يضيف التضادّ الكائن بين الفعل الماضي/ والفعل المضارع سمة إضافية متميّزة لمكانتَيْ كلا العاملين.

الأسماء والتحويل إلى اسم في سورة الفاتحة:

إن أهمية الأسماء تتجلّى في عدد المفاهيم البدئية أو الأصلية وفي اللجوء إلى التحويل إلى اسم.

إنّ المفاهيم **الأصلية** هي تلك التي إذا ما اختُزلت إلى جذرها المعنوي تفلت من التمفصلات المنطقية والصرفية التي تدخلها التحديدات التقنية إلى الكلمات أو المفاهيم **المشتقة**. وبالتالي، فإن هذه المفاهيم الأصلية تحيلنا إلى كونية اللغة في تمفصلها المعنوي «الطبيعي». إنها تقدّم معياراً صلباً من أجل تحديد تيبولوجيا للخطاب القرآني، وللخطابات بشكل عام.

إن نصّنا يحتوي على الكلمات البدئية أو الأصلية التالية: **اسم، ألـ ـ لاه، حمد، رب، يوم، دين، صراط**. على الرغم من أن كلمة **عالَم** مشتقة، وكذلك الصنو المتماثل **رحمان رحيم**. إلاّ أن لها صيغة قريبة من الجذر (جذر الكلمة في التصريف). ودراسة الحقل المعنوي لهذه الكلمات ينبغي أن تتمّ على مرحلتين: ينبغي **أولاً** أن نربطها بالبنى الإيتيمولوجية (أو الأصلية) للمعجم العربي، أي لمفردات اللغة العربية؛ وينبغي **ثانياً** أن نقيّم التحوّلات المعنوية التي طرأت عليها داخل النظام اللفظي أو المعجمي المستخدم من قبل اللغة القرآنية[*]. لا

(*) يقصد أركون بذلك أن استخدام القرآن للغة العربية يختلف ويتشابه مع النصوص العربية الأخرى التي كانت سائدة في وقته أو سابقة له. فينبغي أن نطلع أولاً على معاني الكلمات العربية كما كانت شائعة في منطقة الحجاز، ونقارن بينها وبين معاني الكلمات القرآنية لكي نعرف ماذا طرأ من تغيّر على معاني الكلمات ذاتها. فالقرآن قد يستخدم نفس الكلمة ولكن بعد أن يضفي عليها معنى جديداً يتناسب مع المنظور الديني أو الروحي الذي كان في طور تدشينه. وحتماً، فإن القرآن استخدم نفس الكلمات التي كانت شائعة في بيئته بعد أن أجرى عليها تعديلاً طفيفاً أو كثيراً. ولكن هل نمتلك نصوصاً موثوقة وتعود إلى نفس فترة القرآن لكي نقوم بعملية المقارنة؟ هذا هو السؤال.

نستطيع للأسف أن نقوم هنا بهاتين المهمتين من البحث العلمي. أقول ذلك ونحن نعلم أنه عن هذا الطريق وحده نستطيع أن نقيس حجم تدخل المتكلم في عملية القول، وانطلاقاً من ذلك، في ترسيخ مناخ جديد من المعاني.

يبدو من السهل أكثر أن نقبض على هذا التدخل في عمليات التحويل إلى اسم، أي اللجوء إلى كلمات مزدوجة (**كالمصادر** التي قد تكون أسماء فاعل أو مفعول به). وهذه المصادر تمارس فعلها نحوياً كأسماء في الوقت الذي تعبّر فيه عن عملية فعل. إن عملية التحويل إلى اسم، إذْ تحذف علامات الشخص، والزمن، والصيغة التي ترافق الفعل، تحوِّل الجملة الفعلية إلى جملة اسمية، أي إلى عبارة تأكيدية، لازمنية وخبرية ذات صلاحية عامة ودائمة. وبدلاً من تأكيد خاضع لشروط تدخل فاعل ما، في زمن ما وطبقاً لصيغة محددة، فإننا نجد أنفسنا أمام حالة تُمارس دورها كمحاجّة قائمة على الهيبة التي تفرض نفسها من فوق.

وهذه هي حالة الاسم المليء بالحميّا: **الحمد**. وهو الفعل الوارد في التركيب اللغوي الذي حلّلناه آنفاً. كما تنطبق على اسم الفاعل **مالك** التي يفضّلها المفسّرون المسلمون على التنويعة الأخرى **ملك** التي تمثّل اسماً مستقراً أو ساكناً، هذا في حين أن كلمة **مالك** تعبّر عن الإرادة المؤثِّرة لفاعل يعتمد عليه استحقاق يوم الحساب والقرارات التي ستُتخذ في ذلك اليوم.

وهناك اسم فاعل آخر يتطلّب تفسيراً مشابهاً هو: **الضالّين**. فالتركيب الاسمي هنا يساوي التركيب الفعلي مع فاعل اسمي نسبي هو: **الذين يضلّون الصراط**. نلاحظ أن اختيار الاسم الفعلي يتيح تصنيفاً أكثر وضوحاً، وتوفيراً في الوسائل المستخدمة، ونبذاً أكثر راديكالية للفئة التي تقف خارج الطريق القويم أو الصراط المستقيم.

وينطبق الأمر ذاته على الفئة المدلول عليها عن طريق اسم مفعول به: **المغضوب عليهم**. ولكن أعضاء هذه الفئة يحافظون على علاقة مع فاعل خارجي لم يُسمَّ. وبالتالي، يمكنهم أن يعودوا إلى التحالف المعاش في **الحمد لله** عن طريق إيقاف العملية التي تؤدي إلى الضلال **الفعّال**، أي إلى الدمار الكامل للفاعل الذي ظل مضمراً في عبارة: **المغضوب عليهم**.

البنيات النحوية في سورة الفاتحة:

كنا قد اكتشفنا فيما سبق بعض العلاقات والوظائف النحوية أو التركيبية اللغوية عن طريق التركيز فقط على صائغات الخطاب أو مُشكِّلاته. ويمكننا أن نبيّن كيف أن هذه الملحوظات تتراكم وتتجمّع لكي تتيح لنا تقطيعاً منتظماً للنص.

يمكن أن نميز بسهولة بين أربع لفظات، أو أربع وحدات للقراءة القاعدية، ثم سبع لفظات إخبارية، وذلك طبقاً للتوزيع التالي:

١ ـ بسم الله
١ ـ الرحمن الرحيم

٢ ـ الحمد لله
١ ـ رب العالمين
٢ ـ الرحمن الرحيم
٣ ـ مالك يوم الدين

٣ ـ إيّاك نعبد وإيّاك نستعين

٤ ـ اهدنا الصراط المستقيم
١ ـ صراط الذين أنعمت عليهم
٢ ـ غير المغضوب عليهم
٣ ـ ولا الضالّين

إن هذا التقطيع للسورة يرتكز على التمييز النحوي المُقام عادةً بين العبارة ـ النواة/ والعبارة ـ التوسّع[(١)]. وهذا التقطيع يتيح لنا أن نوضّح بشكل أفضل ذلك الدور النحوي المركزي للفاعل المقصود بكلمة **الله** (أو بعملية القول: الله). وكذلك يتيح لنا أن نفهم كيفية التوسّع المعنوي لهذا الفاعل نفسه. إن الممارسة الدينية الإسلامية تؤكّد على الصحة الألسنية أو اللغوية لهذا التقطيع لأن العبارتين ـ النواتين الأوليين تتم تلاوتهما في مناسبات كثيرة من دون توسّعهما المعنوي. فمثلاً، يلفظ المسلم العبارة الأولى في بداية الأكل، والعبارة الثانية في نهايته (بسم الله، الحمد لله). ومن السهل أن نرى أن العبارات ـ النويات الأربع تحتوي في آن معاً على النموذج العاملي[(*)]، وعلى البنية المركزية للتحالف المقدس، وعلى الانعكاسات المعنوية المتضّمنة في التوسّعات. ونأمل أن نبرهن في مكان آخر على أن هذا التقطيع ينطبق على مجمل النصّ القرآني ويتيح لنا أن نمركز التحليل على ما سندعوه **بالنواة** التبشيرية القرآنية[(**)].

---

(١) حول هذين المفهومين انظر: *Dictionnaires encyclopédique des sciences du langage*, op. cit., p. 275.

(*) النموذج العاملي le modèle actantiel، أي النموذج الذي يحتوي على العاملين (أو الفاعلين) الأساسيين الموجودين في كل سرد لغوي أو حكاية. وهم: الفاعل، الموضوع، المُرسِل، المرسَل إليه، المعارضون، الأنصار أو المساعدون.

(**) بالفرنسية: le noyaux kérigmatique. بمعنى أن كل التبشير القرآني يتمحور حول العاملين (أو الشخصيات الأساسية) المذكورين أعلاه. فهناك المُرسِل ـ والمُرسَل إليه، وهناك الرسالة، وهناك أهل مكة الذين انقسموا حولها بين مؤيد ومعارض. هذا النمط الحَرَكي بكل شخصياته المتعارضة أو المتعاضدة يسيطر على كل أنحاء النصّ القرآني. وإذن فهناك نواة تبشيرية مصغَّرة ولكنها تتوسع معنوياً لكي تشمل النصّ ككل وتحوّله إلى نصّ تبشيري يهدف إلى توصيل رسالة معينة وإقناع الناس بها. ومصطلح «النواة التبشيرية» مأخوذ من اللاهوت المسيحي حيث يعني التبشير بالنبأ الجديد أو بالخبر الطيب، أي بالإنجيل.

النَظْم والإيقاع:

هل هناك من داع للتذكير بأهمية الدور الذي يلعبه التشديد، والإيقاع، والنغم، والمدّة، وارتفاع الصوت، والكثافة في عملية القول؟ بل إن نظرية النَظْم الألسنية تلحّ على العلاقة الأساسية الكائنة بين علم النحو والنبرة (أداء الصوت، النغم). وفي ما يخصّ اللغة العربية، وبالأخص النصّ القرآني، نحن نمتلك أدبيات غنيّة وغزيرة خاصة بالنَظْم والإيقاع[*]. ولا تزال تنتظر من يدرسها طبقاً للمناهج الحديثة في التحليل العلمي. ولكن، في الحالة الراهنة لمعرفتنا، فإنه من غير الممكن أن نخاطر بتفسيرٍ مرضٍ لنصّ قصير كنص **الفاتحة**. إن بروتوكول القراءة الشعائرية وتقنين التجويد يقدّمان لنا بعض التعليمات التي لم يُدْرَس تأويلها الصوتي والفونيمي والنَظْمي ـ الإيقاعي بشكل جاد حتى الآن.

ولهذا السبب فإننا سنكتفي فقط بالتنبيه إلى الملاحظة البسيطة التالية، وهي وجود قافية (إيم) متناوبة مع قافية (إين) في سورة **الفاتحة**[**]. أما في ما يخصّ الوحدات الصوتية الصغرى (الفونيمات)، فإننا نلاحظ هيمنة الوحدات التالية: ميم (١٥ مرة)، لام (١٢ مرة)، نون (١٢ مرة)، عين (٥ مرات)، ها (٥ مرات). نحن نعلم أن التفسير التقليدي يضفي قيمة رمزية على كل وحدة صوتية وعلى عدد التكرارات. وبالتالي، فإن الدراسة النَظْمية أو الإيقاعية للعلامات أو للكلمات ينبغي أن تتلوها الدراسة الرمزية[١] (أو ينبغي أن تستطيل عن طريق الدراسة الرمزية).

III ـ العلاقة النقدية:

الفاتحة كمنطوقة أو كعبارة

إن التحليل المجهري الذي انتهينا منه للتو والذي طبّقناه على سورة **الفاتحة**، فتح لنا

(*) انظر نظرية النَظْم لعبد القاهر الجرجاني مثلاً. ولكن هناك نصوصاً أخرى عديدة في النقد العربي القديم غيرها، وهي جديرة بأن تدرس دراسة علمية دقيقة على ضوء أحدث المناهج المعاصرة. فالنقد العربي الكلاسيكي كان متطوراً وغنياً جداً، وكان يعرف كيف يكشف عن جمال الأدب العربي بشعره ونثره وعن جمال النصّ القرآني أيضاً.

(**) القافية (ايم) ترد في الآيات التالية: بسم الله. الرحمن الرحيم. اهدنا الصراط المستقيم. أما القافية (إين) فترد في الآيات التالية: الحمد لله رب العالمين. مالك يوم الدين. إيّاك نعبد وإيّاك نستعين. غير المغضوب عليهم ولا الضالّين.

(١) ينبغي أن نقوم بردّ فعل ضد ممارسة كانت شائعة لدى الفقهاء ولكنها أكثر شيوعاً الآن لدى المسلمين المعاصرين. وهي تتمثّل في انتزاع الآيات التشريعية، والأخلاقية، و«التاريخية».. إلخ من نواتها التبشيرية الشعائرية. في الواقع إن الأمر يتعلق ببنى **تابعة**، ولا يمكن معالجتها لوحدها أو بمعزل عن سياقها إلاّ بقرار اعتباطي.

بعض المنافذ على معانٍ ودلالات متعددة. ولكن الصرامة التقشفية للقراءة الألسنية أجبرتنا على ترك هذه المنافذ مباشرة بمجرد أن كنا قد فتحناها. ولهذا السبب، فإنه يتعين علينا الآن أن نعود إلى العبارة أو المنطوقة، أي إلى النصّ المُعتبر هذه المرة كلاً ناجزاً مكتملاً.

يقول الناقد جان ستاروبنسكي واصفاً النصّ بأنه عبارة عن «مادة علائقية» تترك نفسها «تُسْكَن من قِبَلِ القراءة. إنه ـ أي النصّ ـ يحرّض على احتفال الرغبة؛ إنه انطلاقة صور، وعمل إجباري للفكر والأحلام»[1].

ولكن هذا لا يعني أننا سوف نترك «أنا» القارىء تنتقم لنفسها بعد أن كنا قد لجمناها أو حجزناها بواسطة علم الألسنيات ومصطلحاته المتقشفة الصارمة. فـ«العلاقة النقدية»[*] تظل عبارة عن تقشف صارم أيضاً. إنها تأمر بالعودة النقدية المستمرة إلى العلاقات التي يعتقد القارىء أنه قادر على تعاطيها مع «الذاتية المحايثة أو الملازمة للعمل الأدبي أو الفكري». وهذا يعني أنني، هنا أيضاً، لن أستطيع تقديم أي مقترح ليست له قاعدة دقيقة في العبارة المنطوقة (أو في النصّ).

ولكن هناك شرطاً أولياً منهجياً ينبغي أن يُرفَع أو يزال في حالة **الفاتحة**. نقصد بذلك ما يلي: هناك طريق طويل يتمثّل في استعادة جميع التفاسير أو القراءات السابقة التي أثارتها سورة **الفاتحة**. وهي كثيرة جداً في التراث التفسيري الإسلامي. والهدف من ذلك هو تحديد نقاط الخلاف والاتفاق الكائنة بينها وبين القراءة الحديثة (أو بالأحرى إعادة القراءة). وهناك طريق قصير اختاره «علماء السيميائيات والدلالات» المعاصرون، وهو يتمثّل في إعادة قراءة الكتابات المقدّسة من أجل البرهنة على الصلاحية المنهجية والخصوبة

---

(١) انظر جان ستاروبنسكي: «اعتبارات (أو ملاحظات) حول الحالة الراهنة للنقد الأدبي»: J. Starobinski: «Considérations sur l'état présent de la critique littéraire», *in: Diogène*, No. 74, p. 81. أما مصطلح «العلاقة النقدية» الذي نستخدمه هنا، فعائد أيضاً إلى المؤلّف نفسه.

(*) **العلاقة النقدية** هو عنوان كتاب للناقد السويسري الكبير جان ستاروبنسكي: Jean Starobinski: *La relation critique*, Paris, Gallimard, 1970. يقول هذا الناقد محدّداً العلاقة النقدية التي تربط بين القارىء والعمل الأدبي: «عندما أقرأ نصّاً ما ويثير فيَّ مشاعر قوية، فإني أشعر بالفرح والاستمتاع الشديد. وبعد أن تمر مرحلة الاهتزاز الأوّلي، فإنّي أعود إلى النصّ لكي أعرف ما هو السبب الذي ولّد فيّ كل هذا الطرب والاهتزاز. وعندئذ، وبدون أن ألغي مشاعري، ينبغي أن أعامل النصّ كشيء من الأشياء لكي أستطيع أن أدرسه بشكل موضوعي. عندئذ ينبغي عليّ أن أنظر إليه في مادّيته اللغوية البحتة. فهو مؤلّف من حروف، وكلمات، وعبارات. وينبغي أن أدرس نسيجه اللغوي من الداخل وبشكل محايث أو لاصق به قدر الإمكان. وحتى الفاصلة والنقطة فيه لم توضع عبثاً، وإنما هي تساهم في تشكيل المعنى. فالكاتب الكبير لا يوظّف أي كلمة أو أي حرف جر إلاّ من أجل خدمة المعنى وصياغته بطريقة جذابة، ساحرة» (الترجمة مني بتصرّف شديد، ص١٦ ـ ١٧).

الإبستمولوجية لعلم الدلالات السيميائية (أو علم العلامات والرموز). ونحن نختار من دون أي تردد الطريق الطويل. لماذا؟ لأن الطريقة الوحيدة لتحاشي النزعة الاصطناعية والاعتباطية للموضات العلمية العابرة التي تمثّل إحدى السمات الصارخة لعصرنا، هي أن ننصف القدماء. من الممكن ألا يؤدي اختراق طبقات المعنى المتراكمة فوق بعضها البعض والتي تشكّل التراث التفسيري إلاّ إلى العثور على بعض القطع النادرة، تماماً كما يحصل لعمليات الحفر والتنقيب الأركيولوجية. وقد نتوصل إلى تشكّلات جديدة إنما متبعثرة؛ تشكّلات يُمكن للهواة أن يذهبوا لتأمّلها في المتاحف السيميائية. ولكن من الممكن أيضاً أن نكتسب معرفة **مضمومة الأجزاء** (أو موحّدة الأجزاء) عن الإنسان. وبالتالي يمكن أن نتوصل إلى تفكير أكثر توازناً، وأفضل ارتكازاً على المشكلة الحيوية للمعنى الأخير. وذلك لأن النصوص الدينية تتميز عن **جميع** النصوص الأخرى من حيث مزعمها، إنْ لم يكن في تسليم المعنى الأخير، فعلى الأقل تسليم المفتاح ـ الوحيد ـ الذي يوصل إلى هذا المعنى الأخير. وإنها لحقيقة واقعة أن جميع التراثات الدينية قد أخذت هذا المزعم على محمل الجدّ حتى يومنا هذا.

ولهذا السبب نقول بأن الاهتمام بالبُعد التاريخي العميق والطويل للمسألة ينبغي أن يتمثّل ليس في مجرد التجميع المتراكم والمتبحّر للنصوص والأوصاف والمعلومات، وإنما في بذل الجهد من أجل الإجابة على السؤالين التاليين:

١ ـ ما هو مضمون، ووظيفة، وأهمية المعنى الأخير طبقاً للتراث التفسيري الإسلامي؟

٢ ـ هل نستطيع نحن اليوم أن نطلق حكماً حول درجة المطابقة بين المعنى الأخير الذي يفترضه النصّ التأسيسي الأول، وبين المعنى الأخير المتلقَّى أو المتجمع في التفسير التقليدي؟

هل نستطيع؟ أقصد هل نستطيع الإجابة عن السؤالين السابقين في الحالة الراهنة للدراسات العربية والإسلامية؟

من دون أن ندفع بروح التواضع العلمي إلى حد تجميد البحث أو شلّه، أو من دون أن نكتفي بالتكرار الكسول لما قاله المعلمون القدماء، لنقل بأن الإجابة عن هذين السؤالين سوف تتشكّل تدريجياً من خلال المحاولات أو **الدراسات** الصارمة، المخلصة والجريئة.

وبعد اللحظة الألسنية (أو اللغوية)، ينبغي علينا الآن أن نعبر اللحظة التاريخية، واللحظة الأنتربولوجية.

اللّحظة التاريخية:

يلزمنا إعداد مؤلَّف ضخم لكي نذكر جميع القراءات التي أثارتها سورة **الفاتحة** منذ بدايات التفسير الإسلامي وحتى اليوم. ويلزمنا أيضاً عمل طويل من الجرد والفرز، ولا

يمكن أن يقوم به شخص واحد، وإنما فريق كامل من فرق البحوث.

ولكي ندشّن هذا البحث أو التحرّي الواسع، فإننا اخترنا ذلك **التفسير الكبير** لفخر الدين الرازي(*) (ت٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م). فهو يقدّم لنا امتيازات استراتيجية واضحة إذا ما اعتمدناه كنقطة انطلاق. كان هذا المفكّر يتمتع بقدرة هائلة على بلورة التوليفات أوالتركيبات أو المحصّلات الجامعة. وكان أيضاً يتمتع ببصيرة نادرة ونافذة. وقد جمع في **تفسيره** أهم ما أنتجه الجهد التفسيري خلال القرون الهجرية الستة الأولى السابقة له. لكي نوضح للقارىء مدى ضخامة الجهد الذي بذله هذا المفسِّر يكفي أن نقول بأنه خصّص للآية الأولى من سورة **الفاتحة** ٣٧ صفحة مكثَّفة وكبيرة من صفحات طبعة القاهرة. أما مجمل سورة **الفاتحة** فقد استغرق منه ٩٩ صفحة!...

إنّ هذا النصّ الثاني الذي يلتقط ويجمع بين حناياه تراثاً تفسيرياً غنيّاً وطويلاً ينبغي أن يُقْرَأ لذاته وبذاته بصفته **كليّانية شغّالة**. ونزمع أن نقدّم عنه طبعة محقّقة مصحوبة **بقراءة** تهدف للإجابة عن السؤالين المطروحين سابقاً. ولكننا سوف نكتفي هنا بتعداد المبادىء التي ستوجّه قراءتنا.

والهدف من كل ذلك هو أن نقيس حجم المطابقة بين النصّ الأول (أو النص الوصيّ، النصّ المؤسِّس)، وبين النصّ الثاني (نصّ التفسير، هو هنا نصّ الرازي). ومن ثم سنبحث عن مختلف الشيفرات (أو القوانين) التي تتحكّم بقراءة الرازي أو بتفسيره. وقد أتاحت لنا القراءة الأولى لنصّه أن نستكشف القوانين التالية:

النسق اللغوي (أو الشيفرة اللغوية)(**):

نحن نذكر هذا القانون قبل غيره لأن الرازي، وجميع الأصوليين بشكل عام، يبتدئون مؤلّفاتهم بمقدمات لغوية مسهبة وغزيرة. ولا ريب في أن هذه المقدمات تشكّل الجزء الأكثر صلابة، أو على أي حال، الأكثر حضوراً من مؤلّفات التفسير والأصول (أصول الدين، وأصول الفقه). والمقصود بالأكثر حضوراً أنها لم تبطل حتى الآن على العكس من

(*) المعروف أيضاً بـ **مفاتيح الغيب**. يقول المستشرق روجيه أرنالديز في **الموسوعة الكونية الفرنسية** ما يلي: «إنّ **تفسير** فخر الدين الرازي يبيّن لنا حجم المعارف النحوية والفقهية، واللاهوتية (الكلامية) والفلسفية، والصوفية، والعلمية التي حصّلها. هذا بالإضافة إلى معرفته الواسعة بالحديث النبوي. وهذا ما يجعل من **تفسيره** موسوعة حقيقية تضم جميع المعارف التي كانت متوافرة في عصره». انظر: R. Arnaldez: *Dictionnaire de l'Islam. Religion et Civilisation*, Paris, 1997, p. 709.

(**) ترددتُ كثيراً في ترجمة كلمة Code الفرنسية. فأحياناً أقول «القانون»، وأحياناً أقول «النسق»، وأحياناً أقول «الشيفرة». والمعنى واحد في نهاية المطاف. في الواقع، إن الكلمة تعني «المدونة»: أي مجموعة قوانين. كما وتعني «الدستور»: أي مجموعة مبادىء أو قواعد. وتعني الشيفرة أو النظام الشيفري.

مضامين هذه الكتب. وهنا بالضبط يمكننا أن نرى بأم أعيننا البلورة **العربية** المحضة للفكر الإسلامي. فمفهوم القانون (أو الشيفرة) يتيح لنا أن نفرز المعطيات اللغوية المختلطة غالباً بالآراء المختلفة أو المتعددة للتفسير. نقول ذلك ونحن نعلم أن الخلط بين المستويات يصبح خطراً جداً ما إن تتدخل نظرية **الإعجاز**.

النسق الديني (أو الشيفرة الدينية):

وهو مشكَّل من مجمل المبادىء اللاهوتية، والعقائد الإيمانية، والطقوس والشعائر التي تتحكّم بالفكر، وبالتالي بالخطاب، وتوجهه في وجهة معيّنة. ومن المهمّ أن نميّز هنا بين مجال التقديس المشمول بهذا النسق، وبين المجالات التي سنتحدث عنها تحت اسم النسق الرمزي، والنسق الثقافي، والنسق التأويلي الباطني. فالشيء المهم هنا هو أن نبيّن كيف أن الدين كان يلحق بذاته (في خطاب المفسّرين) كل محلاّت المعنى والدلالة Topoi.

النسق الرمزي (أو الشيفرة الرمزية):

إنّ توسّع مجال الخيال أو المخيال انطلاقاً من النصّ القرآني لم يحظَ حتى الآن باهتمام علماء الإسلاميات المعاصرين. في الواقع، إنّ القرآن يحفّز على الفكر كما يحفّز على الخيال. ولكن للأسف، فإن عمل الخيال كان قد سُفِّه في الإسلام، كما في اليونان الكلاسيكية، وكما في الغرب، عن طريق العقل المُعَقْلِن. ومع ذلك فنحن نعلم أن النخبة تُشاطر الجماهير حب الذكريات الأخروية، والمقاربات والتفسيرات الرمزية، والحدوسات والتنسيقات التي تنقل الروح إلى عالم من الرموز الشديدة القوة والكثافة. إن **تفسير** الرازي الذي يفسح المجال أولاً للعقل المهيمن لدى **الفلاسفة**، يتيح على الرغم من ذلك أن نتتبّع إلى حد بعيد الخط الرمزي بما فيه الكفاية.

النسق الثقافي (أو الشيفرة الثقافية):

إنّ هذا النسق غني جداً لدى الرازي. فهو يجمع بين دفتيّ كتابه خلاصة العلم العربي لكي يصل إلى **المعنى** بكل الوسائل الممكنة (أو المتاحة) في زمنه. ولكنه يوجّه هذه الوسائل باتجاه يخدم مصلحة المذهب الديني الذي ينتمي إليه، وبالتالي يخدم سياسة هذا المذهب(*). وبالتالي، ينبغي الكشف عن جميع مستويات ولحظات خطابه، أي المستويات

(*) فخر الدين الرازي (١١٤٩ ـ ١٢٠٩م). ولد في الريّ وتلقّى فيها علومه الأولى. ثم سافر في الأمصار حتى وصل إلى الهند. وفي كل مدينة مرّ بها كان يخوض مجادلات عنيفة مع المعتزلة ومع اتباع المذاهب الفقهية والكلامية الأخرى. كان أشعرياً مقتنعاً بأشعريته، وإن كان متأثراً بعمق بفكر ابن سينا. وقد اتخذ مواقف متوسطة بين الفلاسفة الذين يتبعون ابن سينا، وبين الغزالي الذي هاجمهم بعنف شديد. وكانت مواقفه بين كلا الطرفين بارعة جداً وتشكّل توليفة حقيقية. يقول روجيه أرنالديز إن فخر الدين الرازي =

واللحظات التي يتحوّل فيها النسق الثقافي إلى نسق **إيديولوجي**. ولا يمكننا التوصل إلى تحديد أهمية كل من هذين النسقين إلاّ بعد أن ننتهي كلياً من قراءة النصّ.

النسق التأويلي أو الباطني:

وهو الأهمّ. وذلك لأنه من وجهة نظر المفسِّر، فإن جميع الأنساق السابقة تسير باتجاهه وتتلاقى حوله لكي تتوصل إلى المعنى الأخير للنصّ القرآني. وأهمية هذا النسق تكمن في ما يلي: بالنسبة للرازي كما بالنسبة للوعي الإسلامي كله، فإن وجود المعنى الأخير في القرآن شيء مؤكد ولا يرقى إليه الشك. يُضاف إلى ذلك، أنه من الممكن، ضمن بعض الشروط المعينة والدقيقة، أن نعيّن أو نسمّي هذا المعنى الأخير. وهكذا تصطدم قراءتنا الخاصة بمشكلتين أساسيتين: ١) هل نستطيع، نحن بدورنا، أن نطلق حكمنا على المعنى الأخير في القرآن؟ ٢) على أي مستوى يُمكن أن نموضع المعنى الأخير المكتشف أو المحدَّد من قبل الرازي، أو أي مفسِّر إسلامي كلاسيكي؟ هل نموضعه على المستوى الديني، أم الرمزي، أم الثقافي، أم الأنطولوجي؟ بمعنى آخر: ما الذي يفرِّق، ثم ما الذي لا يزال يجمع بين بحثنا عن المعنى، وبين بحث الفكر الإسلامي الموروث؟

وهكذا يرى القارىء أن الأمر لا يتعلق بمجرد ترتيب للنصّ الثاني عن طريق تصنيف الأنساق التي تتحكّم به، وإنما الهدف هو أن نشكّل تيبولوجيا للمعنى عن طريق معارضة الأصلي بالثقافي، والرمز بالعلامة، والتربية الفكرية بالإيديولوجيا، واللغة المثالية أو المجازية باللغة العقلانية المركزية المغلقة على ذاتها.

إليكم على سبيل المثال أحد المقاطع الذي تتجلى فيه هذه المتضادات عن طريق الإيحاء أو التسمية الصريحة:

«الفائدة الثانية عشرة: الحمد لله كلمة شريفة جليلة لكن لا بد من ذكرها في موضعها، وإلاّ لم يحصل المقصود منها. قيل لسري السقطي: كيف يجب الإتيان بالطاعة؟ قال: أنا منذ ثلاثين سنة أستغفر الله عن قولي مرة واحدة الحمد لله. فقيل: كيف ذلك؟ قال: وقع الحريق في بغداد واحترقت الدكاكين والدور فأخبروني أن دكاني لم يحترق، فقلت الحمد لله. وكان معناه أني فرحت ببقاء دكاني حال احتراق دكاكين الناس. وكان حق الدين والمروءة ألا أفرح بذلك. فأنا في الاستغفار منذ ثلاثين سنة عن قولي الحمد لله. فثبت بهذا أن هذه الكلمة وإنْ كانت جليلة القدر إلاّ أنه يجب رعاية موضعها. ثم إن نعم الله على العبد

= هو الذي شكّل فلسفة قادرة على طرح مشاكل الإيمان واللاهوت الإسلامي. هذا في حين أن الغزالي على الرغم من أنه كان يفسح بعض المجال للفكر الفلسفي، إلاّ أنه كان يشتبه به ويراقبه بشدة. كان يقف على مفترق الطرق الذي يجمع بين التيارات الفكرية الكبرى في عصره، أي: الأشعرية الغزالية، والمعتزلية، والفلسفية التابعة السينوية.

كثيرة، إلاّ أنها بحسب القسمة الأولى محصورة في نوعين: نعم الدنيا، ونعم الدين. ونعم الدين أفضل من نعم الدنيا لوجوه كثيرة. وقولنا الحمد لله كلمة جليلة شريفة فيجب على العاقل إجلال هذه الكلمة من أن يذكرها في مقابلة نعم الدنيا. بل يجب أن لا يذكرها إلاّ عند الفوز بنعم الدين. ثم نعم الدين قسمان: أعمال الجوارح، وأعمال القلوب. والقسم الثاني أشرف. ثم نعم الدنيا قسمان: تارة تُعتبر تلك النعم من حيث هي نعم، وتارة تُعتبر من حيث إنها عطية المنعم. والقسم الثاني أشرف. فهذه مقامات يجب اعتبارها حتى يكون ذكر قولنا الحمد لله موافقاً لموضعه لائقاً لسببه» (ص١١٩).

من السهل أن نكتشف في هذا المقطع بعض نقاط انطلاق أنساق المعنى وأماكنه Topoi. وسوف نترك للقارىء حرية القيام بذلك لئلا نثقل دراستنا أكثر مما يجب. فيجب أن نلاحظ المكانة اللغوية لهذه النادرة والدور الذي تلعبه في إسباغ الروح على الخطاب، وذلك على عكس الخطاب البرهاني الاستدلالي الذي يعتمد على المفاهيم المنطقية والمحاجّات العقلانية.

اللحظة الأنتربولوجية:

لم تنجح المقاربة الأنتربولوجية في فرض نفسها حتى الآن على الأديان التوحيدية. وسبب ذلك إيديولوجي واضح جداً. فالبحث العلمي منذ قرنين من الزمن كان امتيازاً محصوراً بالغرب. ومعلوم أن الغرب اهتمّ بالأديان غير المسيحية ضمن المنظور الإثنوغرافي. وقد استطاع هذا المنظور مع نظرية العقلية البدائية أولاً، ثم مع النظرية الفينومينولوجية الحيادية ظاهرياً ثانياً، ثم أخيراً مع نظرية التشريح البنيوية أن يبرز تفوّق الديانة اليهودية ـ المسيحية وخصوصيتها. ولا يزالون حتى اليوم يستخدمون علم الألسنيات، والتحليل النفسي، وتاريخ الأديان.. إلخ، من أجل إعادة التفكير (أو تجديد التفكير) في الحقيقة المطلقة أو العليا للعقيدة اليهودية ـ المسيحية. ويستخدمون لتحقيق هذه الغاية تبحُراً علمياً واسعاً وخصوبة منهجية ضخمة. ولا يزال الإسلام منبوذاً أو مستبعداً من هذا المشروع العلمي والفكري الكبير. وهذا الاستبعاد هو الذي يسمح لنا بأن نستنكر أو حتى ندين التوجّه **الإيديولوجي** لما يُمارَس في الغرب تحت اسم العلوم الدينية[١].

بالطبع، إننا نريد أن نستخلص الدرس من هذه الحالة لكيلا نستسلم للإغراء التالي: أن نستعيد بأي ثمن حقيقة إسلامية عليا أو مطلقة، وذلك بمساعدة المناهج والمسلّمات

---

(١) انظر: التنبيهات والملاحظات المرنة التي أوردها الباحث م. ميسلان في كتابه: **من أجل علم جديد للأديان**، M. Meslin: *Pour une nouvelle science des religions*, Paris, Seuil, 1973. ولكن المؤلف على الرغم من ذلك لا يحيل أبداً إلى المثال الإسلامي، أقصد لا يذكره كمثال من جملة أمثلة أخرى.

مستخدمة في ما يخصّ المسيحية أو المبلورة من أجلها. إنّ الحالة التي تعرّض لها الإسلام من قِبَلِ الفكر اليهودي ـ المسيحي وذلك منذ نهاية الهيمنة السياسية للخلافة الإسلامية بشكل خاص، تُجبرنا على أن نعيد التفكير بشروط تشكيل الأنتربولوجيا الدينية(*) وكيفية تحديد مهامها وأهدافها. وإعادة التفكير هذه ينبغي أن تتمّ على أُسس أكثر علمية، أو إذا شئنا، على أُسس أقلّ ما تكون إيديولوجيةً.

وعليه، سوف نطرح مثلاً السؤال التالي: في ما وراء الخصوصيات الدوغمائية، والشعائرية، والثقافية، واللغوية.. إلخ، هل يحتوي نصّنا، وبشكل عام النصّ الكامل الذي يُشكّل جزءاً منه، على مرجعيات بدئية أو أصلية بشكل كامل؟ وإذا كان الجواب نعم، فكيف يُعبِّر هذا الأصل البدئي عن نفسه؟ ما هي روابطه وعلاقاته، أو ما هي فراداته بالقياس إلى الأصل البدئي المعبَّر عنه في النصوص الدينية الكبرى الأخرى (وأضيف: في النصوص الشعرية)؟

إن **الفاتحة** تقدّم لنا الفرصة السانحة لكي نطرح مثل هذا السؤال، ولكن لا تقدّم لنا المادة الكافية للإجابة عليه. **بالأصل البدئي** نحن نقصد الذرى القصوى للوجود البشري مثل: الحياة، والموت، والزمن، والحب، والقيمة، والامتلاك، والسلطة، والمقدس، والعنف. وهذه الذرى تتداخل في ما بينها، وتحيلنا كلها إلى مسألة الكينونة أو الوجود. وفيها يتولّد المعنى، ويتشكّل، وينبني، وينهدم، ويستحيل أو يتبدل، ويتقلّص، ويتسع، وتتجمع أوصاله المتبعثرة أو يتوحد.. إلخ. إن تحوّلات المعنى هذه تُشكّل العديد من المعاني أو كماً مماثلاً من المعاني. ولا يمكن التوصل إلى الأصلي البدئي إلاّ عن طريق الإيحاء، إيحاء اللغة الرمزية. ولا يمكن التعبير عنه مرة واحدة وإلى الأبد عن طريق اللغة الحرفية والمنطقية.

أن نقول اليوم بأن اللغة القرآنية رمزية أكثر مما هي حرفية أو منطقية، فهذا لا يعني إنكار أو جحود كل التفسير التقليدي الموروث (وبخاصة السنّي). ومن المعلوم أن هذا التفسير استمات في البحث عن التحديدات الواقعية المقصودة بلغة القرآن. وكذلك استنفد جهده في إيجاد البراهين الدقيقة التي تبرهن على صحة كل ما ورد في القرآن. وأن نقول هذا الكلام لا يعني أننا نتحمّل مسؤولية جميع التركيبات المجازية أو الرمزية، وتلك الأحلام

(*) يقصد أركون بالأنتربولوجيا الدينية دراسة جميع التراثات الدينية بنفس الطريقة وتطبيق نفس المنهجية عليها. بمعنى آخر: ينبغي أن نطبّق المنهجية الحديثة ليس فقط على التراث اليهودي ـ المسيحي وإنما أيضاً على التراث الإسلامي لكي نعرف مدى صلاحية هذه المنهجية أو عدم صلاحيتها. فتطبيق المنهجية الحديثة على تراث آخر غير التراث الأوروبي يعطيها فرصة إضافية لامتحان نفسها بشكل أكثر ومعرفة مدى فعاليتها أو عدم فعاليتها، بل وينبغي تطبيق المنهجية ذاتها على جميع التراثات الدينية الأخرى غير التوحيدية. وعندئذ نفهم الإنسان بشكل أفضل من خلال دراسة كيفية تعلّقه بظاهرة التقديس.

الجامحة والهواجس الفضفاضة للمفسّرين الصوفيين والباطنيين. وإنما يعني ذلك بكل بساطة الاعتراف بإحدى الوظائف الأساسية للّغة. وهذه الوظيفة كانت قد طُمِست أو عُطّلت طيلة قرون عديدة من قِبَلِ الممارسة العقلانية المركزية المغلقة على ذاتها. وهذه الممارسة حبّذت انتشار الخيالات الشعبية في الوقت الذي احتقرتها وسفّهتها.

إنّ التفسير الرمزي للغة الدينية يتيح لنا أن نكتشف إحدى السمات الخصوصية أو الخاصة بالفكر الأسطوري (أو المجازي = الخيالي). فاللغة الدينية بالنسبة لهذا الفكر هي عبارة عن **قوة تحقيقية** أو **تنفيذية**. كان التحليل الألسني السابق قد قادنا للتحدث عن لغة أدائية أو تحقيقية، بمعنى أنّي أحقّق ما أقول، وقولي يؤدّي إلى التحقيق الفعلي لوجودي. لا أستطيع أن أتخلّص من رمزانية الخير والشرّ المعبَّر عنها في الكلمات التالية: **إيّاك نعبد**. . . **صراط مستقيم**، **أنعمت/ مغضوب عليهم**، **ضالّين**. ولا أستطيع أن أتخلّص من مسألة الكينونة المدشّنة من قِبَلِ كلمات من قبيل: **الله**، **رب العالمين**. ولا أستطيع أن أتخلّص (أو أن أنجو) من ذروتَيْ الزمن والموت المثارتين ضمنياً وكأنهما عبور أو ممر. لا أستطيع أن أتجاهل كل ذلك إلاّ إذا حصرت نفسي بقراءة فيلولوجية **للفاتحة**. الفيلولوجيا تتفنَّن في معاملة كل كلمة وكأنها علامة خطّية أو مكتوبة، وتعتقد بإمكانية **تثبيت** معناها عن طريق الإيتيمولوجيا (علم أصول الكلمات)، وعن طريق المعطيات التاريخية والاجتماعية والثقافية.

وهكذا تقول لنا الفيلولوجيا مثلاً بأن كلمة **الله** ليست إلاّ تفريداً أو تمييزاً عن طريق كلمة **إله**. وهكذا تُعامل بالطريقة نفسها كل الصفات المذكورة في القرآن لكي نعارض المفهوم القرآني «**الله**» بالآلهة التي كانت سائدة قبل الإسلام.

إذا ما اقتصرنا على نص **الفاتحة**، فإنه لمن السهل أن نلحظ بأن **أياً** من هذه الكلمات ليس مرتبطاً بعائد محدد أو معروف بدقة. على العكس، فإن كل واحدة منها تحيلنا إلى ذروة أو عدّة ذرى مذكورة آنفاً. كان القدماء قد لاحظوا تماماً هذا الانفتاح الذي تتمتع به هذه الكلمات والتعابير على الذرى الواسعة جداً، وذلك عندما أشاروا قائلين:

ـ **الحمد لله**. . . **الرحيم**: هذا التعبير يحيلنا إلى علم الأصول الأنطولوجية[*] والمنهجية للمعرفة (يُدعى **علم الأصول** في اللغة الإسلامية الكلاسيكية).

ـ **مالك يوم الدين**: يحيلنا إلى علم الأخرويات (أي مجموع العقائد المتعلّقة بالعالم الآخر كالبعث والحساب).

(*) الأنطولوجيا: ontologie كلمة تعني علم الكينونة أو الوجود. ولكنها تعني أيضاً المبادىء الأولى والتأسيسية التي لا مبادىء بعدها، أو قبلها. والقرآن بالنسبة للوعي الإسلامي هو وحده الذي يحتوي على هذه المبادىء الأولية. ولذا فإن علم أصول الدين وعلم أصول الفقه تشكّلا من خلال استخراج الأحكام منه وبالاعتماد عليه. وبالتالي فنظرية المعرفة في الإسلام هي قرآنية أساساً.

- **إيّاك نعبد**: يحيلنا إلى الطقوس والشعائر.
- **اهدنا الصراط المستقيم**: يحيلنا إلى علم الأخلاق.
- **الذين أنعمت عليهم**: يحيلنا إلى علم النبوّة.
- **غير المغضوب عليهم**: يحيلنا إلى التاريخ الروحي للبشرية: موضوعات رمزانية الشرّ المعالجة في القصص المتعلقة بالشعوب أو الأقوام القديمة (وهي الشعوب التي عصت أنبياءها فعاقبها الله على ذلك).

وهكذا نرى كيف أن كليّة المعرفة الإسلامية متمركزة أو متكثفة في بعض التعابير البسيطة. ولكن ربما قال بعضهم: لقد أسقط المفسِّرون القدامى على نصّ **الفاتحة**، وبعد فوات الأوان، معرفة معيّنة وممارسة معرفية كانتا قد رُسِّختا من قِبَلِ أجيال عديدة متلاحقة.

ولكن هذا «الاعتراض» لا يفعل إلاّ أن يقوّي البُعد الأنتربولوجي الذي نريد الإشارة إليه أو التركيز عليه(*). فالواقع أن مفردات **الفاتحة** وبُناها النحوية عامة جداً، ومنفتحة جداً على كافة **ممكنات المعنى**، إلى درجة أنهما تمارسان دورهما كحقل رمزي تنبثق منه وتُسْقَط عليه مختلف أنواع التحديدات والمعاني. ولكن لا توجد أي معرفة ولا أي نظام معرفي يمكنه أن يستنفد معناها أو أن يثبّته نهائياً. وهكذا نجد أننا حتى اليوم يمكننا أن نسجّل في مواجهة كل علم من العلوم المشكَّلة من قِبَلِ المسلمين برامج بحوث متعددة الاختصاصات والعلوم. وهذا يعني أننا إذا ما أعدنا قراءة نص **الفاتحة** أو جدَّدناه كما فعلنا آنفاً، فإن ذلك يُجبرنا على إعادة العلاقة مع الأسئلة الأصلية أو البدئية. وسوف نعيدها في ما وراء (أو في ما فوق) التعاليم التي كان التراث الإسلامي عبر القرون قد اعتقد بضرورة فرضها بصفتها تحديدات أرثوذكسية ومقدّسة للحقيقة الموحى بها.

لننظرْ، على سبيل المثال، إلى ذلك التعارض الكائن بين الذين **أنعمت عليهم/ غير المغضوب عليهم**... كان التفسير التقليدي قد اعتمد على المقولات اللاهوتية والميتافيزيقية والأخلاقية والنفسانية والمنطقية لكي يشكّل نمطين متضادين من أنماط الإنسان أو الإنسانية. أما **النمط الأول** فيخصّ الإنسان الكامل (كالنبي، أو الحكيم، أو الإمام، أو الأولياء الصالحين). وهذا النمط يتمتع بفضل الله وعنايته. وأما **النمط الثاني** فيخصّ الإنسان المكرّس للشرّ، والضلال، والذي هو عرضة للغضب واللعنة الإلهية. وكلما استسلم التفسير الموروث للمقولات والقوالب الثنوية، والأفلاطونية المحدثة،

(*) المقصود بالبُعد الأنتربولوجي البُعد الإنساني العام، أي الذي ينطبق على الإنسان في كل الأزمنة وفي مختلف المجتمعات الإنسانية. فمسألة الحياة، والموت، وما بعد الموت، كلها أشياء تخصّ البشر أو تؤرقهم في أي مجتمع وُجدوا، وفي أي عصر عاشوا. بالطبع، إنهم يقدمون أجوبة مختلفة على هذه التساؤلات بحسب الثقافة المتوافرة في المجتمع، وبحسب التراث الديني السائد. ولكن الأسئلة تظل هي هي لأنها أسئلة كونية، أي أنتربولوجية خاصة بالإنسان في كل زمان ومكان.

والأرسطوطاليسية، كلما حوّل إلى تناقض صلب أو متصلّب، وإلى معاني مرتكزة على براهين، ما كان قد ظهر في القرآن على هيئة مجموعة من الملامح، والإثارات، والقصص. والمقاربات، والتوترات، والمتضادات، والنداءات، والتذكيرات.. إلخ. والقرآن يهدف عن طريق هذه الأشياء إلى تأجيج الإحساس بالخطيئة والذنب، ولكن ليس إلى تحديد هذ الإحساس أو تثبيته.

وهكذا نجد أنه من المغري أن نجد في التضاد المذكور سابقاً بين **الذين أنعمت عليهم/ والمغضوب عليهم** تمييزاً حاصلاً منذ الأزل ولا حيلة لنا فيه. وأقصد بذلك قضاء الله وقدره الذي يُقدِّر جزءاً من البشر للخير، وجزءاً آخر للشرّ. ولكن الصلاة المرفوعة إلى الله أو الابتهال لن يكون له أي معنى إذا لم يكن هناك أمل للمبتهل في أن يكون من عداد الأخيار، أو خوف من أن يُرْمَى مع الملعونين والأشرار. وعن هذا التوتر الكائن بين الأمل والخوف يتولّد الإحساس بالذنب، وعن طريقه يتبلور أكثر فأكثر. وبالتالي، فإن القائل (أو المتكلم) محال إلى شرطه الخاص ككائن منخرط في وجود مصنوع من الخير والشرّ. وهو يعي بأن النهاية غير مؤكّدة أو غير مضمونة، وأنها تعتمد على هيبة عُليا تحكم، فإما أن ترضى على الشخص أو تدينه بشكل لا مرجوع عنه.

إذا كان هذا هو معنى النصّ الذي يهمنا هنا، أو إذا كانت هذه هي أبعاده، فإنه ينفتح أمامنا خطان طويلان من البحث:

١ ـ إنّ اللغة القرآنية التي توصلت بسرعة إلى مستوى عالٍ من التعبير الرمزي، تتيح لنا أن نسهم في بلورة نظرية للّغة الرمزية بالعلاقة مع سياق الفكر المثالي أو المجازي الذي ظهرت فيه، ومع سياق الفكر العلمي الحالي الذي يعيد الآن اكتشاف اللّغة الرمزية.

٢ ـ لماذا، وكيف حوَّر المفسِّرون التقليديون، بمجملهم، هذه اللّغة الرمزية؟ فإما أنهم حطّوا من قدرها وأنزلوها إلى مستوى خطاب النسق المقنَّن ووظائفه، وإما أنهم حوّلوها إلى خطاب غنوصي أو باطني.

نأمل أن نجيب لاحقاً عن هذين السؤالين عن طريق تعميق الإشكالية والمنهجية النقدية اللتين وظّفناهما في هذه الدراسة الأولى، وعن طريق توسيعهما من دون توقف أيضاً.

ـ ٤ ـ
قراءة سورة الكهف

□ «وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً» [سورة **الإسراء**، الآية ٤٥].

□ «وإذا قُرِيء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلّكم تُرحمون» [سورة **الأعراف**، الآية ٢٠٤].

□ «اللغة هي أولاً تصنيف أو تقسيم إلى أنواع وأصناف. إنها خلق للأشياء وللعلاقات بين الأشياء» E. Benvéniste: *Problèmes de linguistique générale*, tome I, p. 83.

□ «إنّ الفعالية العلمية ليست عبارة عن تجميع أعمى ـ أو تراكم أعمى ـ للحقائق. فالعلم، في جوهره، انتقائي ويبحث عن الحقائق الأكثر أهمية إمّا بسبب قيمتها الذاتية الأزلية، وإما بسبب أنها تُشكّل أدوات لمواجهة العالم» W. Van O. Quine: *Méthodes de logique*, p. 11.

إنّ هذه الاستشهادات الأربعة تحدّد بكل دقة معنى دراستنا، وكذلك المبادىء الإبستمولوجية الضرورية لإنجازها. فالآية الأولى تتحدث عن «حجاب مستور» ـ وبالتالي عن فصل ـ بين النبي الذي يتلو التبشير (أو الكلام الموحى) و«أولئك الذين لا يؤمنون بالآخرة». أما الآية الثانية فتعلّمنا أن القرآن متلو تلاوة (وليس قراءة صامتة)، وأنه ينبغي أن «نستمع له وننصت» بكل اهتمام وصمت.

إنّ الأبعاد الدينية لهذه التوضيحات لا تهمّنا هنا. وإنما يهمّنا أن نلفت الانتباه منذ البداية إلى العمليات الاعتباطية الناتجة عن كل قرار يُتّخذ **بقراءة** عادية لعبارة لغوية تُقدّم نفسها صراحةً بصفتها كلاماً موجّهاً لكي تصغي إليه جماعة متجمعة في ظروف خارجية معيّنة واستعدادات داخلية محدّدة بكل دقة.

ولكن سواء أكان الأمر يتعلق بقراءة كلام شفهي أم نصّ مكتوب، فإنه يتوجب علينا، في كل الحالات، أن نتلقى لغةً ما، أي أن نفك رموز «تصنيف ما، وخلق للأشياء

وللعلاقات بين الأشياء» كما يقول عالم الألسنيات الحديثة إميل بنفينيست. وهذا هو الشيء الذي ما انفك التفسير الإسلامي يفعله منذ أن كانت الدعوة التبشيرية قد أُودعت أو ثُبّتت كتابةً في نص قانوني أو رسمي يُدعى «المصحف». ولكن الفعالية التفسيرية الإسلامية ظلّت منغلقة داخل الفضاء الإبستمولوجي القروسطي حتى في فترتها الأكثر إنتاجاً وإبداعية (أي بين القرنين الثاني والسادس للهجرة/ الثامن ـ الثاني عشر للميلاد). بل وحتى في الفترة المعاصرة، فإن التفسير الإسلامي يظلّ محكوماً تماماً بالأسبقية اللاهوتية (أو المسلّمة اللاهوتية) التي تقول بأن القرآن غير مخلوق.

يُضاف إلى ذلك، أنه سواء أكان الأمر يتعلّق بالماضي أم بالحاضر، فإن هذه المسلّمة اللاهوتية المسبقة تنطوي أيضاً على بُعد سياسي ملزم. فالواقع أن الطبقات السياسية القائدة كانت دائماً تبحث في الهيبة المتعالية للقرآن عن مشروعية لا يؤمّنها مبدأ السلالة المالكة، ولا الانتخابات الشعبية المُتلاعَب بها وبنتائجها أكثر من اللزوم.

هذا يعني أن القيام بقراءة جديدة للقرآن اليوم لا يمكن أن يكون تمريناً ذهنياً مهتماً فقط بالتركيبات الشكلانية أو «بتجميع الحقائق وتراكمها»، وإنما ينبغي أن يكون توضيحاً لحالة ثقافية تهيمن عليها الإيديولوجيات المسيَّسة والحامية في شتى أنحاء العالم الإسلامي. سوف نحاول في هذه الدراسة تحقيق هدف مزدوج بشكل متزامن: فمن جهة نريد تحقيق هدف نظري عن طريق الإسهام في تشكيل تيبولوجيا للخطاب الديني. ونريد من جهة ثانية تحقيق هدف عملي عن طريق توليد أدوات جديدة وفعّالة لخدمة الفكر الإسلامي المعاصر. وهي على كل حال أكثر فعالية من تلك الأدوات القديمة التي لا يزال يُعتقد أنه يتعيّن عليه أن يبحث عنها في تراثه الكلاسيكي.

سوف نبتدىء باستكشاف وتجميع الخصائص الأزلية الملازمة أو الملاصقة للنصّ. ومن خلال ذلك يُمكننا أن نفرز ونموضع بشكل أفضل منهجية التفسير التقليدي ومعطياته. وبعد أن نكتشف نواقص هذا التفسير، نأمل بإمكانية فتح الطريق أمام القراءة التعدّدية التي سنقترحها على القرّاء.

النصّ

نحن نعلم أنه نادراً ما تشكّل السور القرآنية وحدات نصّية منسجمة. وإنما تتشكّل، في الغالب، من نوع من التجاور بين الآيات التي قد تختلف قليلاً أو كثيراً في تواريخها، أو من حيث ظروف الخطاب الذي لُفظت فيه لأول مرة، أو من حيث مضامينها، أو صياغاتها التعبيرية. لكن هذا لا ينفي إمكانية العثور على فكرة مركزية حتى في «وحدة نصّية» طويلة جداً كسورة **البقرة** (وهي السورة الثانية بحسب الترتيب الوارد في القرآن ولكن ليس بحسب

الترتيب التاريخي). ثم تتعقّد الحالة عندما تحصل زحزحات لبعض الآيات عن مواقعها، أو عندما يجري دمجها في وحدة سردية أو قصصية أخرى كما هي الحال في ما يخصّ السورة التي سندرسها(*).

إن أول تفحّص لسورة **الكهف** يتيح لنا أن نكشف فيها عن العناصر التكوينية التالية:

١ ـ تُستَهلّ السورة بوحدة نصّية مؤلفة من ٨ آيات، ولكن لا يمكن اعتبارها بمثابة «مقدمة»[١]. لماذا؟ لأنها تتحدث عن بواعث مختلفة لطالما تكررت في القرآن في مواضع أخرى متعدّدة. وعلى هذا الصعيد، فإنها تقوي وحدة النص الكلّي للقرآن أكثر مما تتمفصل مع النصّ الجزئي الذي هو سورتنا. وأما من ناحية التسلسل الزمني، فنلاحظ أن هذه الآيات تنتمي إلى الفترة المدنية، هذا في حين أن مجمل السورة ملحق بنهاية الفترة المكّية[٢] (ما

(*) كلام أركون هذا يلخّص ضمنياً بعض النتائج التي توصلت إليها المدرسة الاستشراقية الألمانية، أي مدرسة العالم نولدكه وجماعته. وقد حاولت هذه المدرسة ترتيب سور القرآن بشكل تاريخي متسلسل، لأن القرآن ليس مرتباً بشكل تاريخي كما هو معلوم. واكتشفت هذه المدرسة عدة مراحل مكّية متسلسلة، وعدة مراحل مدنية متسلسلة أيضاً. واكتشفت بعدئذ أن بعض الآيات قد دُمجت في سور لا تنتمي إليها في الواقع، كما هي الحال في ما يخصّ سورة **الكهف** التي يتصدى أركون لدراستها هنا. إن كل هذه الإضاءات للنص القرآني قدمتها لنا المنهجية الفيلولوجية والتاريخية الألمانية المشهورة بدقتها وصرامتها.

(١) ريجيس بلاشير يتحدث غالباً عن المقدمة والخاتمة. وهذا يعني إسقاط المعايير البلاغية الأرسطوطاليسية على خطاب لا يزال يتطلّب أن تُحدَّد بلاغيّته (المقصود الخطاب القرآني). فالخطاب القرآني ليس خطاباً منطقياً أو فلسفياً لكي تُطبَّق عليه المعايير البلاغية الأرسطوطاليسية. وإنما ينبغي أن ندرسه من خلال معايير بلاغية أخرى تُستَنبط منه.

إن نصّ السورة طويل جداً، ولا يمكن أن نستشهد به كلياً هنا. ولكن ينبغي على القارىء أن يطلع عليه قبل كل شيء لكي يستطيع متابعة دراستنا هذه. ويُفضَّل أن يطلع عليه في نصه الأصلي، أي العربي. أما بالنسبة لأولئك الذين يجهلون العربية، فنحيلهم إلى ترجمة بلاشير، الجزء الأول، ص٣٢٧ وما تلاها. ويجد القارىء هناك ملحوظات مفيدة عن التسلسل الزمني للسور القرآنية، أي عن الترتيب التاريخي لهذه السور. فبلاشير هو الذي نقل إلى الفرنسية النتائج التي توصلت إليها مدرسة العالم الألماني نولدكه بهذا الخصوص.

(٢) في ما يخصّ مسألة التسلسل الزمني أو التاريخي للسور القرآنية، انظر كتاب ريجيس بلاشير: **مقدمة للقرآن**: *Introduction au Coran*, Paris, 2e éd., 1959. ثم انظر كتابه: **الترجمة طبقاً لمحاولة إعادة ترتيب السور**، الجزآن الأول والثاني: *Traduction selon un essai de reclassement des Sourates*, t. I et II, Paris, 1949.

ثم صدر بعدئذ كتابان جديدان يستعيدان مناقشة هذه المسائل القرآنية ويضيفان إليها معلومات جديدة، وهما: كتاب الباحث المستشرق ج. وانسبرو بعنوان: **الدراسات القرآنية ـ مصادر ومناهج تأويل الكتابات المقدسة**: J. Wansbrough: *Qur'ânic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press, 1977؛ أما الكتاب الثاني فهو للباحث ج. بورتون بعنوان: **جمع القرآن**: J. Burton: *The Collection of the Qur'an*, Cambridge University Press, 1977.

عدا الآيات من ٢٦ إلى ٣١، ومن ٨٣ إلى ١٠١).

٢ ـ نلاحظ أن الآيات من ٩ إلى ٢٥ تشكّل الوحدة السردية الأولى. وهي الحكاية الشهيرة للسبعة النائمين والمدعوة هنا باسم «أهل الكهف».

نلاحظ أن أداة الانفصال «أم»(*) توحي بوجود علاقة مع الجزء السابق من البديل التناوبي المعدوم في الواقع. وكان مترجمو القرآن إلى اللغات الأجنبية قد أهملوا عموماً أداة الانفصال هذه ولم يأخذوها بعين الاعتبار. أمّا المفسِّر فخر الدين الرازي فيقترح وجود تمفصل مع الآية السابقة، ولكنه يبدو غير واثق تماماً فيضيف قائلاً: والله أعلم...

وكما نُقل إلينا، يبدو أن نصّ الحكاية هذه قد تعرّض لتحويرات أو لتغييرات، كان ريجيس بلاشير قد كشف بوضوح بواسطة التنضيد الطباعي عن نسختين متوازيتين للآيات من ٩ إلى ١٦. يُضاف إلى ذلك أن الآية ٢٥ تجد مكانتها بالأحرى بعد الآية ١١ لولا أنها تنتهي بالقافية «عا»، هذا في حين أن مجمل الحكاية تشتمل على آيات مقفّاة بـ «دا». وقد كشفوا في هذه الآية ذاتها عن شذوذ لغوي هو كلمة «سنين» الواردة بعد عبارة «ثلاث مائة» بدلاً من سنة (ولبثوا في الكهف ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعاً). وهذا ما يجعلنا «نفترض العديد من الفرضيات حول شروط أو ظروف تثبيت النصّ» كما يقول بلاشير(**).

٣ ـ إنّ الآيات من ٢٧ إلى ٥٩ لم تلحق بالحكاية السابقة ولا بالحكاية اللاحقة (من ٦٠ إلى ٩٨) إلاّ عن طريق علامات القول أو التعبير المشتركة على مدار الخطاب القرآني (انظر فيما بعد). أما الآيات من ١ إلى ٨، فإنها تستعيد أو تكرر الموضوعات المشتركة للتبشير الموجّه تارة إلى النبي شخصياً، وتارة أخرى إلى البشر من مؤمنين/ وكفّار، وذلك

(*) لكي نفهم كلام أركون هذا ينبغي أن تكون أمام أعيننا سورة **الكهف** أو على الأقل الآيات الأولى منها. فالواقع أن الآيات الأولى من السورة تتطرق إلى موضوعات لا علاقة لها بقصة أهل الكهف. وإنما هي موضوعات عامة نجدها مبثوثة على مدار القرآن كله. فهي تبتدىء بحمد الله وشكره لأنه أنزل على عبده (محمد) الكتاب. وهذا الكتاب ينذر الجاحدين بالبأس الشديد ويُبشّر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً حسناً. ثم ينذر الذين يدعون بأن لله ولداً. ويتهمهم بالجهل هم وآباءهم، كما ويتهمهم بالكذب. ثم يوجّه الكلام إلى محمد قائلاً: فلعلك حزين وتلوم نفسك لأنهم لم يؤمنوا بما نقلته إليهم. ولا ينبغي أن تحزن أبداً. ثم يضيف هاتين الآيتين قبل أن ينتقل فجأة إلى صلب الموضوع: «إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملاً. وإنا لجاعلون ما عليها صعيداً جُرُزا». ثم يقول: «أم حسبتَ أن أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجباً»... فإلى أي شيء تشير «أم» هذه؟ هي عادة تشير إلى التناوب ـ أو التفضيل ـ بين شيئين. ولكن لا يوجد هنا إلاّ شيء واحد. لا يوجد بديل تناوبي. فما معنى هذه الـ «أم» إذن؟ ألا يعني ذلك أن الآيات الأولى مقحمة على السورة ولا علاقة لها بها كما تقول نظرية نولدكه؟ فما لحق من آيات لا علاقة له بما سبق.

(**) المقصود جمع النص في المصحف أيام عثمان. فالنقد الفيلولوجي يكشف عن أشياء مذهلة، ويطرح تساؤلات عديدة، ولكن من دون أن يستطيع القطع بأي شيء.

عن طريق النبي(*). وفي مجموعة الآيات المعنية نكتشف نواة مؤلَّفة من ١٣ آية (الآيات ٣٢ ـ ٤٤). وهي آيات تتحدث عن قصة ذلك الرجل الذي له جنَّتان من أعناب. وعُزِّزت القصة بصورة الحياة الدنيا السريعة الزوال كزوال المطر النازل من السماء (الآيتان ٤٥ ـ ٤٦).

٤ ـ ثم نعود لكي نلتقي من جديد بالخطاب السردي أو القصصي في الآيات من ٦٠ إلى ٩٨. وهنا توجد حكايتان تستمدّان عناصرهما من مصدر مشترك هو: قصة الإسكندر المقدوني. وتعبّر عنهما الآية ٨٣ وما بعدها حيث تقول: «ويسألونك عن ذي القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذِكْراً». وهذه الوحدة السردية الطويلة نسبياً مستقلة عن بقية النصّ (أو بقية السورة). وحده السجع المنتهي بحرف «ا» وبعض علامات التعبير تصلها به.

٥ ـ ثم تنتهي السورة بالآيات ٩٩ ـ ١١٠ التي تعيدنا إلى ما سندعوه بالخطاب التبشيري(**).

إذا ما وصفنا كل ما سبق بأنه عبارة عن مجرد تجاور بين عبارات لغوية ومعنوية متبعثرة، فإن ذلك يعني أننا نؤكّد ضمنياً على أولوية المعايير البلاغية والمنطقية. وهي معايير خاصة بتراث الكتابة المتفرّع عن أرسطو، وكانت معروفة جيداً من قِبَلِ العرب المسلمين. وقد هيمنت هذه المعايير على كل تأليف أو تركيبة نصوصية. ولكننا سنحرص على عدم تأبيد هذا الحكم المسبق. وسنحاول بالأحرى أن نسدّ نواقص التحليل الفيلولوجي (أي اللغوي ـ التاريخي) على الطريقة الوضعية للقرن التاسع عشر. نقول ذلك على الرغم من أنه كانت لهذا التحليل الفيلولوجي ميزة فتح حقل كامل من حقول البحث والتحرّي. وهو حقل كان مرفوضاً أو مجهولاً من قِبَلِ روح الأرثوذكسية.

سوف نركّز على المعطيات الخصوصية للخطاب القرآني من أجل طرح مسائل مطموسة من قِبَلِ المنهجيات الألسنية والسيميائية التي ظهرت حديثاً. فقبل أن نطبّق هذه المنهجيات الحديثة على مقاطع مختارة من الآيات أو النصوص لكي نشغّل الآليّة التحليلية والجهاز المفهومي لهذه المدرسة الألسنية أو تلك، فإنه ينبغي علينا أن نفكر **بالرهانات**

(*) نلاحظ أن أركون يفرز سورة **الكهف** إلى عدّة أجزاء متماسكة، وكل جزء يتحدّث عن موضوع معيّن وتربطه بالتالي وحدة معنوية. فالآيات الثماني الأولى تُعتبر مقدمة عامة، ولكن لا علاقة لها بقصة أهل الكهف. والآيات التي تلتها (من ٩ إلى ٢٦) هي التي تتحدث فعلاً عن الموضوع المركزي للسورة، أي قصة أهل الكهف. ثم تجيء مجموعة آيات (من ٢٧ إلى ٥٩) لا علاقة لها بالقصة. وهي تعود للتحدث عن موضوعات عامة لا يملّ القرآن من تكرارها. وهي موضوعات عبادية، ووعظية، مليئة بالوعد للمؤمنين، والوعيد للكافرين «واتل ما أوحي إليك من كتاب ربك لا مبدّل لكلماته ولن تجد من دونه مُلتحدا... إلخ» [سورة **الكهف**، الآية ٢٧].

(**) أي الخطاب الذي يُبشّر بالدعوة ويتحدّث عن نفس الموضوعات باستمرار: المؤمنون، الكافرون، الجنة، النار.. إلخ.

المعرفية المرتبطة بالقرارات العديدة التي تنطوي عليها قراءة خطاب غير واضح المكانة. ولكي نحضّر القارىء لاستقبال مثل هذا التفكير، فإنه من الضروري أن نقيّم أولاً مجريات التفسير التقليدي ومعطياته. ما الذي ينبغي أن نحتفظ منه؟ وما الذي ينبغي إهماله وتركه باعتبار أنه ينتمي إلى ممارسة ثقافية عفا عليها الزمن؟

التفسير الإسلامي التقليدي

هناك ثلاثة اتجاهات في ما يخصّ تفسير سورة **الكهف**. هناك **أولاً** التفسير النحوي والتاريخي ـ الأسطوري الذي اتبعه المفسّرون القدماء؛ وهناك **ثانياً** «التفسير التحليلي والسكوني للاستشراق» على حد تعبير لويس ماسينيون؛ وهناك **ثالثاً** التوسّع الرمزي للموضوعات الروحية والنموذجية المثالية للسورة في المخيال الجماعي وبخاصة في الأوساط الشيعية والصوفية.

سوف نتوقف هنا عند الاتجاه الأول في التفسير، وهو الاتجاه الذي تلقّى وجمع حكايات التراث الأكثر قدماً. كما أنه هو الذي ثبّت الإطار، والمجريات، والإيضاحات الأساسية لكل الفعالية التفسيرية حتى يومنا هذا. هكذا نجد أن التبحُّر الأكاديمي الاستشراقي وعمل المخيال الجماعي قد بقيا معتمدين على المعطيات المجموعة من قبل المفسّرين الكبار. لنوضح هنا قائلين بأن الأمر لا يتعلّق فقط **بالتبعية** قياساً إلى الوثائق المقدّمة لنا من قِبَلِ المصادر القديمة التي نُصّبت غالباً عن خطأ ـ كما سنرى فيما بعد ـ بصفتها مصادر الدرجة الأولى[*]. في الواقع إن الاتجاهات التفسيرية الثلاثة يمكن نعتها **بالكلاسيكية** ضمن مقياس أنها نجحت في فرض نماذجها المعرفية حتى الآن، وضمن مقياس أن هذه النماذج القسرية أو الإلزامية تنتمي إما إلى الموضوعاتية التاريخية ـ المتعالية للمعرفة داخل الحدود المعترف بها من قبل جميع «أهل الكتاب» كما يقول القرآن[1]، وإما إلى المنهجية التاريخوية والفيلولوجية التي تهيمن عليها المسلّمات الوضعية قليلاً أو كثيراً.

(*) نحن لا نستطيع أن نصل إلى مصادر الدرجة الأولى في ما يخصّ التراث الإسلامي. لماذا؟ لأنه على عكس ما يتوهم جمهور المسلمين، فإن التراث الإسلامي لم يثبّت كتابةً (أو لم يدوّن) قبل منتصف القرن الثاني للهجرة. بمعنى أن المسلمين ابتدأوا يدونون التراث بدءاً من عام ١٥٠هـ فقط. أما الكتابات التي وجدت قبل هذا التاريخ فقد ضاعت أو اندثرت ولم تصلنا إلاّ عبر التجميعات اللاحقة. والكتاب الوحيد الذي وصلنا عن تلك الفترة هو القرآن. لذلك فلا نستطيع أن نقارنه بأي نص معاصر له... فالقرآن هو النص الوحيد الموثوق.

(١) إننا نستعيد هذا المصطلح الناجح (أهل الكتاب) ليس بمعناه اللاهوتي الذي لم يعترف به قط يوماً ما لا اليهود ولا المسيحيون، وإنما بصفته مفهوماً اجتماعياً ـ ثقافياً.

إنّ تدخلنا الشخصي في العملية التفسيرية يختلف عن التيارات الثلاثة المذكورة من حيث إنه يريد تحقيق هدف مزدوج. فنحن **أولاً** نريد أن نشتغل كمؤرِّخين محترفين من أجل بلورة تاريخ شمولي أو كليّاني للمجتمعات المتولّدة تحت الضغط المباشر قليلاً أو كثيراً للمعايير التوجيهية للخطاب القرآني[١]. ونقصد بالتاريخ الشمولي هنا التاريخ العميق للنظام الفكري (الإبستميه) والتاريخ السطحي للأعمال والمؤلّفات. ثم نهدف من جهة **ثانية** إلى إخضاع نتائج «أنتربولوجيا الماضي»[٢] هذه إلى الفكر الفلسفي النقدي الذي يتأمل في المشاكل المطروحة في الحياة اليومية للمجتمعات التي لا تزال **مجبولة** أو متأثرة حتى الآن بظاهرة الكتاب الموحى.

وقد حصل أن سورة **الكهف** التي تشتمل على ثلاث قصص مغروسة عميقاً في الذاكرة الجماعية العتيقة للشرق الأوسط تتيح لنا أن نلخّص السمات الأساسية للتفسير التقليدي. ومن بين التفاسير العديدة التي أُلفت منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، نلاحظ أن **تفسير** الطبري (ت٣١١هـ/ ٩٢٣م) **وتفسير** فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م) يتمتعان بهيبة كبيرة لا تُضاهى سواء لدى المسلمين أم لدى علماء الإسلاميات الغربيين (أي المستشرقين). فالأول - أي الطبري - جمع عدداً ضخماً من الأخبار في كتاب عملاق موزّع على ثلاثين جزءاً. ونقصد بالأخبار هنا الحكايات أو القصص، ثم الأحاديث النبوية، ثم المعلومات. وهي الأخبار التي كانت قد نشرت في النطاق الذي تمت أَسْلَمتُه من منطقة الشرق الأوسط طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى.

إن كتاب الطبري يُشكِّل وثيقة من الدرجة الأولى بالنسبة لعلم التاريخ. ولم يتعرّض حتى الآن لدراسة أكاديمية موثّقة لكي تشرح لنا مضامينه وأبعاده، ولكي تضع حداً لتلك الصورة الشائعة عن الطبري والقائلة بأنه مجرد جمّاع «شره»، و«موضوعي» بسبب اللامبالاة التي يبديها تجاه الأخبار المنقولة[٣]. في الواقع إنه انتقى وانتخب وحذف ونظّم معلوماته طبقاً لمواقفه السياسية والدينية. وقد هدف إلى المصالحة بين المسلمين على أساس زيديّته

---

(١) نقول هذا الكلام ونحن نفكّر ليس فقط بالمعايير الأخلاقية - الفقهية والشعائرية، وإنما أيضاً بكل الإنجازات الثقافية التي تميّز بها مناخ الحياة الإسلامية.

(٢) هذا المصطلح «أنتربولوجيا الماضي» l'anthropologie du passé، استعرناه من المؤرِّخ الفرنسي جورج دوبي. وهو يعني دراسة التاريخ الماضي كما يدرس علماء الأنتربولوجيا المجتمعات المعاصرة، أي من كل جوانبها المادية والفكرية.

(٣) هناك طبعة ثانية من **تفسير** الطبري في طور التحقيق والنشر حالياً في القاهرة، وهي من إعداد محمود محمد شاكر. وقد صدر منها منذ عام ١٩٥٤ وحتى الآن ٢٥ جزءاً. وقد أعلن المحقّق في الجزء السادس عشر عن إصدار مؤلّف جامع عن تاريخ المصحف. وسوف يتمّ تأليفه اعتماداً على الدراسة الدقيقة لسلاسل الإسناد التي استخدمها الطبري. انظر بهذا الصدد الجزء السادس عشر، ص ٤٥٢ - ٤٥٤. وعندما نراقب الشروحات الغزيرة التي رافقت النصّ في الأجزاء الستة عشر المنشورة حتى الآن، =

المعتدلة التي تتجسَّد من خلال بذل الجهد من أجل إضفاء المشروعية على السلطة العباسية وتسفيه موقف الأمويين والتشيُّع السياسي أو المسيَّس في آن معاً. وهذا ما يفسِّر لنا سبب إلحاحه على التوفيق بين مختلف نسخ النص القرآني (أي القراءات)، ثم تفسير الآيات بعبارات تشبهها وبلغة سهلة وواضحة، ثم حسم المسائل المختلف عليها بحذر مدروس أو محسوب. وبفضل هذه المجريات التوضيحية والتوفيقية في آن معاً، فرضت شروحات الطبري نفسها على التراث التفسيري بكل قوة وديمومة إلى حد أنها كسفت التيارات والمواقف الأخرى التي لم تُكرَّس في الأصل ـ النموذج إلاّ قليلاً، أو حتى لم تُكرَّس على الإطلاق.

وهذا التأثير المؤكّد والمسلَّم به نجده حتى لدى عالم كبير كفخر الدين الرازي. فهو أيضاً ألَّف تفسيراً ضخماً للقرآن. و**تفسير** الرازي يشهد على عمق ديني وثقافة علمية وفلسفية قلّ نظيرها. وهكذا يضيف إلى التفسيرات «الأرثوذكسية» لسلفه الطبري حرصه على إقامة التماسك والتوافق بين الخطاب القرآني وتعاليم العلوم الفلسفية والعلمية التي كانت تحتلّ مكانة كبيرة في الثقافة العربية في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي. وبهذا المعنى، فإن الرازي أصبح مؤسِّساً لتيار آخر في التفسير غير التي ذكرناها سابقاً. وهو التيار الذي عرف منذ القرن التاسع عشر انتعاشاً تحت اسم التوفيقية[1].

والآن دعونا نطرح هذا السؤال: كيف «قرأ» هذان المؤلِّفان ـ أي الطبري وفخر الدين الرازي ـ سورة **الكهف**؟ كيف فهماها وشرحاها؟ وما هي المبادىء النظرية التي تتحكّم بتفسير كلّ منهما، والمجريات التي اتبعاها لعرض موقفيهما، والنتائج التي توصلا إليها؟

المبادىء

إنّ المبادىء التي سنتحدث عنها ليست مسلّمات تعسفية مفروضة من الخارج على الخطاب القرآني، وإنما تشكّل الهيكلية المنطقية ـ المعنوية المسجلة داخل الصيغة اللغوية لهذا الخطاب. لا ريب في أن هذه الهيكلية تُمارس فعلها كمجموعة من المسلّمات

= فإننا نستطيع أن نكوّن فكرة ما عن منهجية الطبري. أما شرح سورة **الكهف** فيجده القارىء في الجزئين الخامس عشر والسادس عشر من طبعة بولاق العتيقة التي تعود إلى عام ١٩٠٥.

(١) من عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩ ـ ١٩٠٢) إلى معاصرنا الدكتور مصطفى محمود نجد أن لائحة الكتّاب العرب أو المسلمين طويلة جداً. أقصد لائحة الكتاب الذين «يبرهنون» على أن الاكتشافات العلمية الحديثة موجودة كلها في القرآن! ومؤخراً حظي طبيب فرنسي بنجاح كبير في المكتبات عندما لعب على هذا الوتر الحسَّاس جداً لدى الجمهور المسلم. انظر كتابه: **التوراة والإنجيل والقرآن والعلم**: M. Bucaille: *La Bible, le Coran et la science*, Paris, Seghers, 1976.

اللاهوتية. وهذه المسلمات سوف تؤدي إلى عمل هائل من تضخيم العبارات القرآنية، وأسطرتها(*)، والتعالي بها. ولكن يبقى صحيحاً القول إن كل واحد من هذه المبادىء الأربعة التي سوف نستعرضها له قاعدة لغوية واضحة وصريحة في القرآن ذاته.

ينصّ **المبدأ الأول** على ما يلي: إنّ كلّية النصّ القرآني المجموع بين دفتي المصحف هي كلام الله الموجَّه إلى النبي شخصياً أو إلى المخلوقات المتعدّدة عن طريق النبي ـ الناقل. تبتدىء سورة **الكهف** بالآية التالية: «الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً». ويقول الطبري معلّقاً:

«القول في تأويل قوله عزَّ ذكره (الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عِوجاً قيماً). قال أبو جعفر: يقول تعالى ذكره الحمد لله الذي خصّ برسالته محمداً وانتخبه لبلاغها عنه فابتعثه إلى خلقه نبياً مرسلاً وأنزل عليه كتابه قيماً ولم يجعل له عوجاً وعنى بقوله عز ذكره قيماً، معتدلاً، مستقيماً. وقيل عنى به أنه قيّم على سائر الكتب يصدّقها ويحفظها» (**تفسير** الطبري، الجزء الخامس عشر، ص١١٧).

ينبغي أن نعلم أن آليّة اشتغال الخطاب القرآني حتى في وحداته السردية أو القصصية محكومة ببنية ثابتة للعلاقات بين الأشخاص أو الضمائر. فهناك أولاً الناطق ـ المُرسِل هو: الله. وهو يوجّه رسالة إلى مُرْسَل له أول هو: محمد. وهو نفسه مُبَلِّغ، ولكنه ليس ناطقاً ـ مؤلِّفاً. إنه مُبَلِّغ للرسالة إلى مُرْسَل له ثان هو: الكائنات البشرية أو البشر. وهذه الشبكة التواصلية يذكّرنا بها المفسِّر الذي يقدِّم لتفسير كل آية بالعبارة التالية: قال تعالى لنبيّه محمد...

إنّ الإكراه البنيوي لعلاقات الضمائر أو الأشخاص يُمارس فعله بقوة هائلة إلى درجة أن مكانة الراوي بالقياس إلى مكانة المتكلّم ـ المؤلِّف قد تعرّضت للنقاش غالباً. تقول الآية ٢٥ من سورة **الكهف**: «ولبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعاً». ويعلّق الطبري على هذه الآية قائلاً:

«اختلف أهل التأويل في معنى قوله: ولبثوا في كهفهم ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعاً. فقال بعضهم ذلك خبر من الله تعالى ذكره عن أهل الكتاب أنهم يقولون ذلك كذلك. واستشهدوا على صحة قولهم ذلك بقوله قُلْ الله أعلم بما لبثوا. وقالوا لو كان ذلك خبراً من الله عن قدر لبثهم في الكهف لم يكن لقوله قُلْ الله أعلم بما لبثوا وجه مفهوم» (**تفسير** الطبري، الجزء الخامس عشر، ص١٤١).

وأما **المبدأ الثاني** الناتج عن السابق فيقول بأن القرآن ليس وثيقة كبقية الوثائق التي

(*) المقصود **بالأسطرة**: تضخيم العبارات القرآنية على يد المفسِّرين الأوائل ورفعها إلى مرتبة التعالي المقدس لكي تفقد كل صفة تاريخية أو كل علاقة بالظروف التاريخية التي ظهرت فيها.

يدرسها المؤرِّخ، وإنما هو كلام للحياة، أي يُعاش عليه يومياً. فالعبارات القرآنية هي التي تحدّد التصرفات الشعائرية، والأخلاقية، والقانونية للمؤمنين. كما أنها هي التي تحصر نطاق فعاليتهم الفكرية والخيالية أو التخيلية. وهي التي تولّد وتغذّي أشكال حساسيتهم. ولهذا السبب، فإن تفسير الخطاب القانوني الذي أتاح بلورة الشريعة (أي القانون الديني) كانت له الأولوية. وقد فرض مناهجه في تحليل أنماط الخطاب الأخرى (انظر علم الأصول المؤسِّسة للقانون، أعني: علم أصول الفقه).

إن المكانة التي اتخذتها سورة **الكهف** في التأملات الشعبية، والنشر الاستثنائي لموضوعاتها الروحية الموضَّحة من قِبَلِ التفسير، كل ذلك يبيّن القوة الانبنائية والتحفيزية للخطاب القرآني بصفته كلام حياة (أو كلاماً حيّاً). وهذا ما يُدعى **بالوظيفة الوجودية المحرّكة**[*] للخطاب القرآني. ولا ينبغي علينا أن نحذف هذه الوظيفة أو أن نقلّصها عندما يتركّز اهتمامنا على الخطاب السردي بشكل خاص[١].

سوف نتساءل في ما إذا كانت الوظيفة المحرّكة للوجود مؤمَّنة من قِبَلِ التنظيم السردي للخطاب القرآني أو من قِبَلِ الإطار السردي المبلور على مدار القرنين الأول والثاني للهجرة[٢] من أجل إضفاء تماسك شكلاني على النصوص المتبعثرة التي هي آيات في معظمها. ثم لكي يُقدّم قاعدة وجودية محسوسة (كسيرة النبي مثلاً) إلى الآيات التلميحية أكثر من اللازم، أو العمومية أكثر من اللازم[**]. سوف نقدم مثلاً دقيقاً ومحسوساً عن هذه الطريقة التعبيرية في الفقرة التالية.

أما **المبدأ الثالث** الذي يتحكّم بالتفسير التقليدي فينصّ على ما يلي: كل العبارات أو

(*) هذه هي الترجمة التي اخترتها للمصطلح الفرنسي: la fonction existentiale. فلم أقل وظيفة وجودية وإنما قلت وظيفة محرّكة للوجود، أي تؤثر في الوجود إلى درجة أنها تحرّكه وتوجّهه وتكاد تُوجده. والواقع أن الخطاب القرآني ـ ككل خطاب ديني رفيع المستوى ـ يتمتع بهذه الصفة: صفة التأثير الشديد على السامع.

(١) لنذكر هنا سمتين من السمات التي تحافظ على الوظيفة **الكاشفة** للوجود والتي يتمتع بها الخطاب السردي. فالناطق المؤلّف يظهر ثانية بشكل صريح بصفته راوياً أو سارداً من أجل إثبات صحة الأشياء المروية ونموذجيتها. ولذا، فإن الأحداث **المختارة** ليست عبارة عن مجرد أحداث وتقلبات مرتّبة بواسطة المنطق الداخلي للقصة أو للحكاية. وإنما هي تكشف عن التعالي، أو عن أثر الله في تاريخ النجاة الأخروي. وهذا مؤكد عليه من قبل التعاليم التي يستمدها المفسِّرون من الأحداث المختارة من أجل بلورة أخلاقية السلوك، أو تنظيم الشعائر، أو سنّ القوانين.

(٢) حول أهمية هذا الإطار السردي، انظر: كتاب الباحث ج. وانسبرو: *Qur'anic Studies...*, op. cit., p. 119 ff.

(**) نادراً ما تكون لغة القرآن تصريحية، وإنما هي تلميحية في معظم الأحيان، ولذلك فإنها قابلة للتعميم على حالات عديدة، وليس فقط على حالة قريش ومكّة والمدينة.. إلخ.

الآيات المجموعة في النصّ الرسمي القانوني (أي المصحف) صحيحة كلّياً، ولا يختلط بها أي كلام **غير إلهي**. كان الطبري لا يزال قريباً من عهد الاختلاف في ما يخصّ نقل النصوص القرآنية (أو الصياغات النصّية). ولذلك نجد لديه إشارات متكررة إلى «قراءات» مختلفة، ولكن مع الحرص المستمر على شيئين اثنين: الأول هو أنه يرفض القراءات المختلفة أكثر من اللازم والتي تصعب مصالحتها مع المعايير اللاهوتية «الأرثوذكسية». أما القراءات الأخرى التي لا تختلف كثيراً فإنه يهضمها ويدمجها داخل البنية العامّة للخطاب القرآني. بتعبير آخر، إنّ عمل الطبري يفرض نفسه كجهد مبذول من أجل تحقيق الانسجام والتوفيق والعقلنة والتثبيت اللغوي والأدبي لنصّ نُقل شفهياً وكتابياً في آن معاً طيلة ثلاثة قرون[1]. أما بعد الطبري فقد أصبحت الروايات المختلفة «مندمجة» جداً إلى درجة أنها نُقلت بشكل مُغْفَل عن طريق استخدام صيغة الفعل المبني للمجهول، فيقولون: قُرِيء.

وهذا المبدأ الثالث يولّد رابعاً. وقد أبقى **المبدأ الرابع** التفسير التقليدي وهو يتخبط في صعوبات لم يستطع أن يتجاوزها. يقول هذا المبدأ: إنّ العبارات أو الآيات المجموعة في المدوَّنة الرسمية تشكّل فضاءً لغوياً لا يُختزل إلى أي فضاء آخر على الرغم من أن هذه المدوَّنة تجسّدت في لغة بشرية هي هنا: اللغة العربية. وكل هذه العبارات أو الآيات معيارية ملزمة سواء على مستوى الشكل أم على مستوى مضمون التعبير[*].

وينتج عن ذلك أن علم اللغويات قد أصبح مُستعبداً كلّياً من الناحية **النظرية** لشهادة إيمانية، ولكنه منفتح **عملياً** على تعاليم أو دروس الإنجازات الدنيوية لنظام اللغة العربية. ففي ما يخصّ كل المسائل المعنوية نلاحظ أن الطبري يستعين صراحة بهيبة «الاختصاصيين باللغة العربية» أو ما يدعوهم **بأهل العلم بالكلام العربي**، أو **أهل العربية**. ثم يفرّق بينهم وبين الاختصاصيين بالتفسير أو **أهل التأويل** على حد تعبيره.

وطبقاً للأدبيات اللغوية والمعجمية التي كانت سائدة طيلة القرون الهجرية الثلاثة

---

(١) إنّ الاستخدام الطقسي أو الشعائري للنص القرآني ساهم بالتأكيد وبشكل مبكر في تثبيته. ولكن لهذا الاستخدام بالذات تاريخ لا نعرفه. بمعنى أننا لا نعرف متى ابتدأ المسلمون يستخدمون النصّ القرآني كنصّ عبادي في الصلوات والطقوس، ولا كيف تطوّر ذلك على مدار التاريخ.

(*) بمعنى أن النص القرآني معصوم ليس فقط في مضمونه ومعانيه، وإنما أيضاً في لفظه وصياغته اللغوية. وهو لا يشبه أي كلام آخر في العربية، ولا يشبهه أي نصّ آخر، شعراً كان أم نثراً. نقول ذلك على الرغم من أنه مكتوب بحروف اللغة العربية، ومن خلال نحوها وصرفها، تماماً كأي نصّ عربي آخر. وهذا ما يُدعى بنظرية **الإعجاز**، أي إعجاز القرآن، وعدم قدرة البشر على الإتيان بمثله أو محاكاته. وهذه النظرية تشكّل مسلّمة لاهوتية أساسية بالنسبة للاعتقاد الإيماني. وقد بناها الباقلاني على ثلاث ركائز: القرآن يُعلمنا بأسرار الغيب. جهل النبي الأمي بالقراءة والكتابة. النظم الرائع للقرآن. والركيزة الثالثة، كما نرى، هي وحدها ذات علاقة باللغة أو البلاغة اللغوية.

الأولى، فإن عدداً كبيراً من ألفاظ الخطاب الإلهي كانت قد أُضيئت أو ثُبّتت معانيها وفُسّرت بمعونة الأبيات المستمدة من الشعر العربي القديم. وكانوا يرفقون ذلك بالإشارة البسيطة التالية: «وكما قال الشاعر». هذا يعني أنهم لكي يثبّتوا شكل الوحي ومضمونه المعياريين، فإن المفسّرين القدماء قد استمدوا معلوماتهم من دون تمحيص من ذلك الخضمّ المعقّد من المعطيات اللغوية، والأدبية، والتاريخية، والتبجيلية، والأسطورية المتراكمة طيلة ثلاثة قرون من الفعالية المتعددة الجوانب والعلوم (شارك فيها علم النحو، وفقه اللغة، وعلم المعاجم والألفاظ، وعلم السير، وعلم تاريخ المناطق، والتشريع، والمنتخبات.. إلخ.).

ولحسن الحظ، فإن البحث العلمي الحالي يتجه نحو التوضيح التاريخي لتلك الفترة القديمة من التاريخ. وهي فترة معقّدة ومشوشة جداً. إنها الفترة التي كان فيها القرآن يمثّل الرهان الأقصى، والهيبة العليا المطلقة، وسلاح الكفاح، ومصدر الأمل، والملجأ الذي لا يعوَّض في الأوقات الحرجة.

المجريات

هناك علاقة تبعية ووظائفية وثيقة بين المبادىء المعرفية التي انتهينا من تحديدها للتوّ، وبين مجمل مجريات العرض المشتركة لكل الأدبيات التفسيرية. فالمبادىء تولّد منهجية معيّنة، ثم تتلقى من هذه المنهجية في خط الرجعة نوعاً من التماسك والرسوخ. والمجريات[*] الأكثر تمايزاً وخصوصية هي تلك التي ستبدو بوضوح في مقطعين لدى الطبري والرازي.

المقطع الأول هو عبارة عن حكاية تأطيرية رويت داخلها قصة الظروف المباشرة التي أدّت إلى نزول سورة **الكهف** كلها. والطبري يُقدّم هذه الحكاية الكلاسيكية منذ بداية تفسيره للآية الأولى. وقبله كان مقاتل بن سليمان[1] (ت١٥٠هـ/ ٧٦٧م) المعاصر لابن إسحاق (ت١٥١هـ/ ٧٦٨م) قد نقل الحكاية نفسها ولكن بخصوص تفسير الآية التاسعة من السورة ذاتها. ونلاحظ أن فخر الدين الرازي يتبع مثال مقاتل وينقل، كالطبري، رواية ابن إسحاق. يقول الطبري في **تفسيره**:

(*) المقصود بها المجريات المنهجية التي يستخدمها المفسّرون القدماء لتفسير سور القرآن. وهي مجريات تتحكّم بها المبادىء المعرفية الخمسة (أو المسلمات المعرفية) المذكورة آنفاً. فهناك علاقة بين المسلمات البدهية وبين المنهج، لأن المنهج ليس إلاّ تطبيقاً عملياً للمسلّمات. ولكنه إذ يطبّقها يؤكّدها ويرسّخها ويثبّت مصداقيتها في خط الرجعة. أما الحكاية التأطيرية فهي في الواقع أسباب النزول. ومعلوم أن المفسّرين القدماء كانوا يسبقون تفسير كل سورة بإيراد أسباب نزولها على هيئة قصّة أو حكاية تؤطّر لها وتموضعها ضمن سياقها.

(١) انظر نص **مقاتل** الذي استشهد به وانسبرو في كتابه: *Qur'anic Studies...*, op. cit., p. 122.

«حدّثنا أبو كريب قال ثنى يونس بن بكير عن محمد بن إسحاق قال ثنى شيخ من أهل مصر قدم منذ بضع وأربعين سنة عن عكرمة عن ابن عباس فيما يروي أبو جعفر الطبري[1]، قال: بعثت قريش النضر بن الحارث وعقبة بن أبي معيط إلى أحبار يهود بالمدينة فقالوا لهم: سلوهم عن محمد وصفوا لهم صفته وأخبروهم بقوله فإنهم أهل الكتاب الأول وعندهم علم ما ليس عندنا من علم الأنبياء. فخرجا حتى قدما المدينة فسألوا أحبار يهود عن رسول الله ﷺ، ووصفوا لهم أمره وبعض قوله. وقالا: إنكم أهل التوراة، وقد جئناكم لتخبرونا عن صاحبنا هذا. فقالت لهم أحبار يهود سلوه عن ثلاث نأمركم بهن فإن أخبركم بهن فهو نبي مرسل، وإنْ لم يفعل فالرجل متقوّل، فرأوا فيه رأيكم. سلوه عن فتية ذهبوا في الدهر الأول ما كان أمرهم، فإنه قد كان لهم حديث عجيب. وسلوه عن رجل طوّاف بلغ مشارق الأرض ومغاربها ما كان بنأوه. وسلوه عن الروح ما هو، فإن أخبركم بذلك فإنه نبي فاتبعوه. وإنْ هو لم يخبركم فهو رجل متقوّل فاصنعوا في أمره ما بدا لكم. فأقبل النضر وعقبة حتى قدما مكة على قريش فقالا: يا معشر قريش قد جئناكم بفصل ما بينكم وبين محمد. قد أخبرنا أحبار يهود أن نسأله عن أمور فأخبروهم بها. فجاؤوا رسول الله ﷺ فقالوا: يا محمد أخبرنا فسألوه عما أمروهم به. فقال لهم رسول الله ﷺ: أخبركم غداً بما سألتم عنه ولم يستثن. فانصرفوا عنه. فمكث رسول الله ﷺ خمس عشرة ليلة لا يحدث الله إليه في ذلك وحياً ولا يأتيه جبرائيل عليه السلام حتى أرجف أهل مكة. وقالوا وعدنا محمد غداً واليوم خمس عشرة قد أصبحنا فيها لا يخبرنا بشيء مما سألناه عنه. وحتى أحزن رسولَ الله ﷺ مكثُ الوحي عنه وشقَّ عليه ما يتكلم به أهل مكّة. ثم جاءه جبرائيل عليه السلام من الله عز وجل بسورة أصحاب الكهف فيها معاتبته إيّاه على حزنه عليهم وخبر ما سألوه عنه من أمر الفتية والرجل الطوَّاف وقول الله عز وجل: «ويسألونك عن الروح قُلْ الروح من أمر ربي وما أُوتيتم من العلم إلاّ قليلاً» [سورة **الإسراء**، الآية ٨٥]. ثم يضيف ابن إسحاق قائلاً: فبلغني أن رسول الله ﷺ افتتح السورة فقال: «الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب». يعني محمداً إنك رسولي في تحقيق ما سألوا عنه من نبوته. ولم يجعل له عوجاً قيماً، أي معتدلاً لا اختلاف فيه» (**تفسير** الطبري، الجزء الخامس عشر، ص١١٨ ـ ١١٩).

أما المثل الثاني فيتعلّق بالمعنى المقترح لكلمتَيْ «رقيم» و«كهف». الواردتين في الآية التاسعة من السورة. يقول الطبري: «وأما الرقيم فإن أهل التأويل اختلفوا في المعنى به فقال بعضهم هو اسم قرية أو واد على اختلاف بينهم في ذلك... قال الرقيم واد بين عسفان وأيلة دون فلسطين وهو قريب من أيلة... وقال آخرون الرقيم هو الكتاب... إنه لوح من

(١) هذه الإشارة إنْ لم تكن من عمل الناسخ فهي تدل على تدخل المؤلّف.

حجر كُتِب فيه أسماء أصحاب الكهف وجُعِل على باب الكهف... إنه كتاب ولذلك الكتاب خبر فلم يخبر الله عن ذلك الكتاب وعمَّا فيه. وقرأوا: وما أدراك ما عِليّون، كتاب مرقوم، يشهده المقربون. وما أدراك ما سجّين، كتاب مرقوم... وقال آخرون بل هو اسم جبل أصحاب الكهف، وقيل إن اسم ذلك الجبل بنجلوس، واسم الكهف حيزم، والكلب حمران... وأولى هذه الأقوال بالصواب في الرقيم أن يكون معنياً به لوح أو حجر أو شيء كُتِب فيه كتاب. وقد قال أهل الأخبار إن ذلك لوح كُتب فيه أسماء أصحاب الكهف وخبرهم حين أووا إلى الكهف. ثم قال بعضهم رفع ذلك اللوح في خزانة الملك. وقال بعضهم: بل جُعِلَ على باب كهفهم. وقال بعضهم: بل كان ذلك محفوظاً عند بعض أهل بلدهم...». ويتلو ذلك شرح نحوي - صرفي - معنوي لكلمة الرقيم (انظر: **تفسير** الطبري، الجزء الخامس عشر، ص١٢٢).

والآن إليكم كيف يعالج فخر الدين الرازي مشكلة موسى في القصة الثانية (أي في الآية ٦٠ وما تلاها): «أكثر العلماء على أن موسى المذكور في هذه الآية هو موسى بن عمران صاحب المعجزات الظاهرة وصاحب التوراة. وعن سعيد بن جبير أنه قال لابن عباس إن نوفاً ابن امرأة كعب يزعم أن الخضر ليس صاحب موسى بن عمران، وإنما هو صاحب موسى بن ميشا بن يوسف بن يعقوب. وقيل هو كان نبياً قبل موسى بن عمران. فقال ابن عباس كذب عدو الله. واعلم أنه كان ليوسف عليه السلام ولدان أفرائيم وميشا فولد أفرائيم نون وولد نون يوشع بن نون وهو صاحب موسى وولي عهده بعد وفاته. وأما ولد ميشا فقيل إنه جاءته النبوة قبل موسى بن عمران. ويزعم أهل التوراة أنه هو الذي طلب هذا العلم ليتعلم والخضر هو الذي خرق السفينة، وقتل الغلام، وأقام الجدار، وموسى بن ميشا معه. هذا هو قول جمهور اليهود. واحتجّ القفَّال على صحة قولنا إن موسى هذا هو صاحب التوراة. قال إن الله تعالى ما ذكر موسى في كتابه إلا وأراد به صاحب التوراة، فإطلاق هذا الاسم يوجب الانصراف إليه. ولو كان المراد شخصاً آخر مسمًى بموسى غيره لوجب تعريفه بصفة توجب الامتياز وإزالة الشبهة... وحجة الذين قالوا موسى هذا غير صاحب التوراة أنه تعالى بعد أن أنزل التوراة عليه وكلمه بلا واسطة وحجَّ خصمه بالمعجزات القاهرة العظيمة التي لم يتفق مثلها لأكابر الأنبياء يبعد أن يبعثه بعد ذلك لتعلّم الاستفادة... واختلفوا في فتى موسى. فالأكثرون على أنه يوشع بن نون. وقال آخرون بأنه أخ يوشع... وقيل إن موسى عليه السلام لما أُعطي الألواح وكلّمه الله تعالى قال: من الذي أفضل مني وأعلم؟ فقيل عبد يسكن جزائر البحر وهو الخضر» (**تفسير** الرازي، الجزء الخامس، ص٤٩٢).

نُلاحظ أن الطريقة الإجرائية أو الأسلوبية المستخدمة في التفسير الإسلامي القديم، هي القصة أو الحكاية. إنها الطريقة الأكثر انتظاماً واستمرارية، والأكثر غنى بالنتائج (أي

التي تؤدي إلى نتائج ملموسة فعلاً). لماذا كانوا يستخدمونها بمثل هذه الكثرة؟ لأنها كانت تتناسب بشكل ممتاز مع الأُطر الاجتماعية للمعرفة. أقصد الأطر التي كانت سائدة طيلة القرون الثلاثة الأولى للهجرة، حيث كان ينبغي عليهم أن ينقلوا شفهياً أولاً، ثم تدريجياً ثانياً عن طريق الكتابة، تلك الشهادات **الحية** عن الزمن التدشيني المثالي والفضاء المقدّس للبعثة النبوية. يكفي أن نذكّر هنا بانتشار المصطلح التقني «الأخبار» وبمدلولالته. والأخبار جمع خبر، أي الأحاديث المنقولة، أو القصص والحكايات، أو المعلومات، أو المعارف(١). أقول يكفي أن نذكّر بذلك لكي نقيس حجم أهمية القصة والدور الذي تلعبه في تشكيل الرؤية التاريخية ـ الأسطورية. وهي الرؤية التي شكّلتها أجيال المسلمين الأوائل عن نفسها ثم ورّثتها للوعي الإسلامي اللاحق حتى يومنا هذا(٢).

لقد تراكمت كمية كبيرة من الأخبار التي سُجّلت كتابةً بشكل متأخر عن التواريخ الحقيقية لظهورها وانتشارها لأول مرة(٣). وقد وجد التبحُّر العلمي الحديث (أو الاستشراق الأكاديمي) نفسه أمام هذا الكمّ الهائل من الأخبار. ولذلك راح يهتمّ فقط بجانبها الوثائقي لكي يكتب التاريخ «الوضعي»، أو الوقائعي، أو «الموضوعي» للتراث الإسلامي. ضمن هذا السياق نلاحظ أن الفصل بين الصحيح والموضوع (أو المختلق) يُشكّل أول عملية من العمليات التي ينبغي أن يقوم بها العالِم المتبحّر في العلم (أي المستشرق الأكاديمي). ولكن القيمة الوثائقية لـ «المُختَلق» أو لـ «المُزوَّر» والتي يمكن الاستفادة منها لكتابة تاريخ الوعي الإسلامي كانت قد أُهملت عملياً من قبل هذا الباحث المتبحّر في العلم(٤). ولهذا السبب، فإننا نحاول أن نفرض مفهوم **الحكاية التأطيرية** كمحل لانبثاق هذا الوعي لأول مرة وتوسّعه(*).

---

(١) إن مؤلّفات الجاحظ (ت٢٥٦هـ/ ٨٦٩م) تمثّل أحد أوائل التدخلات النقدية لأدبيات **الأخبار**. انظر أطروحة ل. سوامي غير المطبوعة: **نقد الأخبار لدى الجاحظ**: L. Souami: *La critique des traditions (akhbâr) chez Jahiz*, thèse de 3e cycle inédite, Paris IV, 1977.

(٢) انظر مقالتنا: «المظهر العام للوعي الإسلامي»، المنشورة في كتاب **نقد العقل الإسلامي** (بالفرنسية) مرجع مذكور سابقاً، ص١٥١ وما تلاها. (وكنا قد ترجمناها ونشرناها في كتاب **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** بعنوان: «ملامح الوعي الإسلامي»).

(٣) لنكرر هنا مرة أخرى: أن التسجيل كتابةً لا يعني نهاية الانتقال (أي انتقال النصّ) عن طريق المشافهة (انظر ما قلناه في الهامش ص ١٥٧). فالنقل الشفاهي (أو عن طريق الذاكرة) ظل مستمراً ومتوازياً مع النقل الكتابي.

(٤) إن الأمر يتعلق بكل «النطاق» الذي أخذ المؤرّخون يستكشفونه تحت اسم: علم النفس التاريخي. والوثائق المتوافرة بالنسبة لهذا العلم أضخم وأكثر غزارة بما لا يُقارن من تلك المتوافرة بالنسبة للتاريخ الاجتماعي والاقتصادي.

(*) بمعنى أن الوعي الإسلامي انبثق أو تشكّل لأول مرة من خلال القصة وبواسطتها، وليس من خلال الفكر المنطقي الاستدلالي.

ما الذي نقصده بالحكاية التأطيرية؟ إنها تعني السرد المزيَّن والمنمَّق أدبياً قليلاً أو كثيراً، أقصد سرد إحدى المراحل المعاشة أو المتخيَّلة من حياة النبي. وهذا السرد يُشكّل الإطار المكاني ـ الزماني لتجلّيات الظاهرة القرآنية. وكل حكاية أو قصة مسرودة تُشكّل نوعاً من الإخراج المسرحي الوجودي لأحد أقوال أو أعمال محمد بصفته نبياً ملهماً، أو لإحدى الآيات أو مجموعة آيات من سورة معيّنة كانت قد لُفِظت من قِبَلِه بصفته نبياً مرسلاً. ويمثّل محمد والظاهرة القرآنية (أو الحدث القرآني كظاهرة) الفاعِلَيْن الأساسيينْ أو الأعْظَمَيْن لكل حكاية تأطيرية. فهما اللذان يؤمّنان لهذه الحكاية قاعدة تاريخية محسوسة لا تمتلكها الحكايات الشعبية والإنتاج الروائي الخاضعين للتحليل البنيوي منذ ڤلاديمير پروپ[*]. ولكن الحكاية التأطيرية تلعب إلى حد كبير الوظيفة نفسها التي يلعبها كل خطاب سردي، وهي الوظيفة المتمثّلة بتنظيم معطيات الفعالية البشرية من أجل فرض معناها أو معانيها.

إنّ الحكاية التأطيرية التي نقلها لنا الطبري والتي أثبتناها آنفاً تُشكّل بمفردها وحدة سردية مستقلّة ذاتياً. وهي في الوقت ذاته **تؤطر** أو تحيط بجميع العبارات المتجاورة مع بعضها البعض في سورة **الكهف**، عن طريق عرضها أو تقديمها كجواب شامل لله على التحدّي الذي يمثله الطرفان المضادان لمحمد، أي اليهود والمكّيون المؤمنون بتعددية الآلهة (أو المشركون بحسب التعبير القرآني). وهما يظهران على مدار الخطاب القرآني بصفتهما فاعلين معارضين في مواجهة الفاعل المساعد[1] لمحمد، أي جماعة المؤمنين. فبالإضافة إلى الحكايات الثلاث التي ترد على السؤالين الأولين اللذين طرحهما حاخامات اليهود، هناك الآيات التي يدعم بها الله نبيه الذي كان يشعر بتأنيب الضمير كما تقول الآية ٦: «فلعلّك باخعٌ نفسك على آثارهم إنْ لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً». وهناك الآيتان ٢٣ ـ ٢٤ حيث كرَّر عليه الله التعاليم المنسية، والنسيان يؤدي إلى توقف الوحي. تقول الآيتان: «ولا تقولنّ لشيء إني فاعل ذلك غداً. إلاّ أن يشاء الله واذكر ربك إذا نسيتَ وقُلْ عسى أن يهديني ربي لأقرب من هذا رَشَداً». وهناك أيضاً الإسهابات المتضادة أو الشروحات الطويلة المتضادة حيث عُرِضت مواقف المعارضين والأنصار والجزاء الذي سوف يُطبَّق عليهم يوم الحساب.

(*) الحكاية الشعبية التي حلّلها العالم الروسي فلاديمير پروپ مختلفة كلياً، وذلك على عكس الحكايات التأطيرية التي شكّلها التراث الإسلامي والتي تحتوي دائماً على نواة من الصحة أو بعض العناصر التاريخية الأولية. ثم تُلبَّس بعدئذ وتُزَيَّن، أو تُضَخَّمْ ويُبَالَغ فيها. ولذلك يصفها أركون بأنها تاريخية ـ أسطورية. ولكن النظرية التحليلية التي اكتشفها پروپ تنطبق أيضاً على تحليل قصص التراث الإسلامي. انظر: V. Propp: *Morphologie du conte*, Paris, Seuil, 1970.

(١) هذا التضادّ الذي تمّ إيضاحه عن طريق تحليل القصة كان قد سبق التعبير عنه بواسطة المصطلحات العربية المستخدمة من قِبَلِ تراث عتيق، أو طويل عريض. فأتباع محمد في المدينة دُعوا بالأنصار، والمضادون له من المكّيين دُعوا بالأعداء.

على هذا النحو تجد العبارات القرآنية بواعثها (أو دوافعها) الوجودية المباشرة وتكشف عن أهدافها داخل إطار الحكاية التأطيرية. وبالمقابل، فإن هذه الحكاية التأطيرية تتلقى من هذه العبارات أو الآيات قيمة فريدة من نوعها. وهي قيمة تضعها فوق كل الحكايات الدنيوية. لماذا؟ لأنها أُعديت من قبل التعالي(*). وعن طريق العمل المتضافر لكلا الخطابين، يتمفصل التاريخ البشري والتعالي الإلهي مع بعضهما البعض داخل روح السامع (أو القارىء). وهذا ما يفسّر لنا سبب الهيبة الكبيرة التي يوليها المؤمنون للتفسير الإسلامي الموروث(**)، ثم على العكس اشتباههم بالتحليلات أو التأويلات الفكرية التي يقدّمها المحدثون.

نقول ذلك على الرغم من أنه يُمكن الاعتقاد بأن التفسير القديم يحوِّل النصّ التلميحي، الإيحائي، المجازي، الرمزي، إلى شيء عادي جداً. كيف؟ عن طريق تفسيره بشكل واقعي صرف أو تحويله إلى خطاب عادي حيث تتراكم أسماء الأعلام والأشخاص والأماكن، وحيث تكثر روايات الأحداث المهووسة بالتفاصيل الصغيرة، وحيث يحرصون على تحديد هوية الكائنات والحالات المختلفة بما فيها الحالات فوق الطبيعية. فمثلاً يرى الطبري أن تسمية «أهل الكهف» تُطلق على جماعة محدّدة بعينها. يقول: «وكانوا فتيةً أحداثاً أحراراً من أبناء أشراف الروم. وكانوا ثمانية نفر مكسلمينا وكان أكبرهم وهو الذي كلّم الملك عنهم...» تلي ذلك أسماء إغريقية منقولة بشكل سيء إلى العربية (انظر: **تفسير الطبري**، الجزء الخامس عشر، ص١٢٥).

وحتى الكهف، والكلب، وسكان القرية، والملك.. إلخ، فقد حُدِّدت هوياتهم جميعاً بدقة، ووُصفوا بعناية. أما الأمثال، والحِكَم، والمجازات الواردة في القرآن، فقد تم تسطيحها وتحويلها إلى لغة وعظية تَقَوية أو تهذيبية. وأما التصويرات الأخروية الواردة في القرآن، فقد اختُزِلت إلى مجرد وقائع معهودة للملذات أو للعذابات.

نلاحظ أن روح ثقافة بأسرها وآليّات اشتغالها تتجلى في هذه القراءة للّغة الدينية. إن الروح هي تلك التي تتطلّبها الآية التالية التي طالما تكررت في القرآن بخصوص كل

(*) بمعنى أن الحكايات التي يوردها المفسّرون لتفسير آيات القرآن أو سوره تصبح متعالية عن طريق العدوى لأنها استخدمت في تفسير الكلام المقدس أو المتعالي. وعلى هذا النحو يتقاطع الديني مع الدنيوي، أو السماوي مع الأرضي. وهكذا يُخلَع التقديس على كل شيء تقريباً. ولكن هذه الحكايات التأطيرية تكشف لنا أيضاً عن الهموم الأرضية أو الوجودية للكلام المتعالي، أي للقرآن. وهكذا يتمفصل الإلهي مع التاريخي.

(**) بالنسبة للمسلمين المعاصرين، فإن التفاسير القديمة تتمتع بهيبة كبرى تكاد تعادل هيبة القرآن ذاته... لماذا؟ لأنها قديمة أولاً، ولأنها صادرة عن شخصيات دينية كبيرة وقريبة من زمن الوحي. ثم لأنها مليئة بالقصص والحكايات العذبة التي يستسيغها الوعي الديني كثيراً.

الحكايات وكل القصص. تقول الآية: «نحن نقصّ عليك نبأهم بالحق إنهم فتيةٌ آمنوا بربهم وزدناهم هدى» [سورة **الكهف**، الآية ١٣].

لنتوقف أولاً عند الملاحظة الإحصائية التالية: وهي أن مفهوم «الحق» يتكرر ٢٨٧ مرة في القرآن مع أغلبية واضحة للصيغة اللغوية «حق». أما المفهوم المضاد، أي مفهوم «الباطل» فيرد ٦٠ مرة بالمعنى الذي تحتويه الآية التالية: «بل نقذف بالحق على الباطل فيدفعه فإذا هو زاهقٌ ولكم الويل مما تصفون» [سورة **الأنبياء**، الآية ١٨].

إن الحقّ هو الله ذاته وكل ما يندرج داخل إرادته الخلاقة وقدرته التنظيمية. وكل ما يحاول أو من يحاول أن يفلت من هذه الإرادة أو يعارضها فهو باطل، وخادع، وعابر. وبالتالي، فإن سرد قصة بشكل **حقيقي** يعني بالضرورة إدراجها أو دمجها داخل الفضاء الأنطولوجي للحق: بمعنى أن شخصيات القصة، وتصرفاتهم، والأماكن الوارد ذكرها، والأقوال المتبادلة، كلها أشياء صحيحة بحرفيتها. فالله لا يمكنه أن يستخدم الخرافات أو القصص الخيالية[١] لكي يكشف عن أسراره ويبلّغ أوامره وإراداته للبشر. وبالتالي، فإن المفسِّر الخاضع لمطلق الحق لا يستطيع إلاّ أن ينفتح على المعطيات «التاريخية»، و«الجغرافية» الشائعة في تراث الشرق الأوسط[*].

ولكن كلما راحت واقعية العلم الأرسطوطاليسي والممارسة الاقتصادية والإدارية تدفعان بالثقافة العربية الإسلامية باتجاه العَقْلَنة، وتمحيص الوقائع، والمعرفة المباشرة أو **العيان**، راحوا يشعرون بالحاجة الماسّة إلى الفرز الدقيق والصارم لهذه المواد المنقولة إلينا

---

(١) إنّ التمييز بين الأساطير أو الخرافات والحكايات المجانية وبين القصص الصحيحة أو النماذج العليا للقدوة في السلوك موجود في القرآن. فنحن نجد المكّيين يدعون بأساطير الأولين حكايات كتلك الواردة في سورة **الكهف**. وأياً يكن أصل ومعنى كلمة أساطير الواردة بصيغة الجمع، فإننا نجد أن مصطلح «أساطير الأولين» يتكرر تسع مرات من أجل الحطّ من قيمة النبي والوحي. وهذا الموقف يُفسّر سبب إلحاح القرآن على صحة ونموذجية القصص الواردة فيه، وكذلك صحة ونموذجية الأمثال. انظر دراستنا التي تحمل العنوان التالي: «Peut-on parler de merveilleux dans le Coran?» أي: «هل نستطيع أن نتحدث عن وجود العجيب المدهش (أو الساحر الخلاّب) في القرآن؟». وهذا البحث يُشكّل الفصل الخامس من كتابنا: **قراءات في القرآن**، *Lectures du Coran*, op. cit.

(*) ينبغي أن نعلم أن قصة أهل الكهف لا تنتمي فقط إلى التراث الإسلامي، وإنما تنتمي من قبله إلى التراث المسيحي. فهم السبعة النائمون في أَفَسْ بمنطقة آسيا الصغرى (تقع الآن في تركيا، في منطقة الأناضول وتدعى سيلسوك، وفي الماضي كانت تدعى آيا سولوك). ويرى التراث المسيحي أنه أثناء اضطهاد الإمبراطور الروماني ديسيوس للمسيحيين في القرن الثالث الميلادي، التجأ سبعة شباب إلى كهف مجاور لمدينة أَفَسْ. وهناك ناموا لمدة قرنين من الزمن لكي يستيقظوا في عهد الإمبراطور تيودوسوس حيث كانت المسيحية قد أصبحت الدين الرسمي للإمبراطورية ولم تعد مضطهدة. ولكنهم ماتوا بعد استيقاظهم بفترة قصيرة. وقد شاعت قصتهم وانتشرت حتى جاء القرآن وكرّس لها سورة كاملة.

عن طريق ذاكرة جماعية غزيرة وفوّارة بالمعطيات مما هبّ ودبّ. ففي غضون القرنين الأول والثاني للهجرة، كان الشيء المهيمن هو تبعثر هذه الذاكرة الجماعية وانبجاساتها أو تدفقاتها المعزولة. وأخذ يضاد ذلك فيما بعد عمل العَقْلَنة، والتوفيق التناغمي، والانتخاب بعد الحذف والغربلة. وقد ابتدأ هذا العمل في الثقافة العربية الإسلامية مع الطبري، ولكنه بلغ ذروته مع السيوطي (ت٩١١هـ/١٥٠٥م) أثناء المرحلة المدرسانية الاتباعية (السكولاستيكية).

لن نقترف مغالطة تاريخية إذا ما وصفنا التفسير الإسلامي التقليدي بأنه تاريخوي، علموي، بل وحتى مادي، بمعنى أن كل كلمة من كلمات الخطاب القرآني تمتلك بالضرورة عائداً موضوعياً (أو مرجعية موضوعية موجودة في الخارج أو في الواقع الخارجي). إنه لصحيح القول بأنهم يلجأون إلى الحكايات الأسطورية من أجل البرهنة على صحة كل كلمة أو كل آية من آيات القرآن (أو من أجل إثبات **حقها**)، وهم يعتبرون الحكايات الأسطورية بمثابة معطيات تاريخية، أو جغرافية، أو كوزمولوجية (أي متعلقة بعلم الكونيات). فالأبطال الملحميون من أمثال غلغاميش يُنْظَر إليهم وكأنهم شخصيات واقعية، حقيقية (انظر بهذا الصدد المناقشات التي دارت حول موسى)(*). أما الكائنات غير المرئية (كالجن والملائكة)، فقد خُلعت عليها الصفة المادية الواقعية من خلال التحدّث عن تصرفاتها وأقوالها العادية التي تشبه تصرفات وأقوال البشر. ومع فخر الدين الرازي يجيء المسار العلموي لكي يكمل مسار «المؤرّخ»[1]. ونقصد بمساره العلموي هنا محاولته التحقُّق من الصلاحية الموضوعية للآيات عن طريق التعاليم التي تقدّمها العلوم الفلسفية والتجريبية في عصره(**).

(*) ينبغي أن نشير إلى أن عقلية الناس في القرون الوسطى كانت ميّالة إلى تصديق الحكايات الأسطورية بسهولة، ولم تكن تستطيع أن تميّز بين ما هو حقيقي وما هو أسطوري كما نفعل نحن اليوم. فينبغي ألا نُسقط عليهم عقليتنا المعاصرة، وإلا فلن نفهمهم. ولذلك نرى الطبري يستشهد بالحكايات الأسطورية الرومانية للبرهنة على صحة ما ورد في القرآن من قصص! ولا يشعر بأي تناقض إذ يفعل ذلك... وحتى الحكايات التي رواها عن النبي موسى معظمها أسطوري ولا علاقة له بالحقيقة التاريخية. وأما غلغاميش، الذي هو بطل الملحمة الآشورية ـ البابلية الشهيرة بنفس الاسم، فإنهم ينظرون إليه وكأنه شخصية واقعية أو تاريخية. ينبغي ألا ننسى أن الأديان التوحيدية ظهرت في منطقة غنية بالأساطير والأديان القديمة من مصرية، وبابلية، وآشورية، إلخ.

(١) ولكن يختلف الأمر في ما يخصّ التأويل الذي يتخذ لدى الشيعة منحى خاصاً ويصل إلى مرحلة المعرفة الروحية الباطنية. انظر بهذا الصدد كتاب هنري كوربان: **ابن سينا والحكاية الرؤيوية**، الجزء الأول: H. Corbin: *Avicenne et le récit visionnaire*, t. 1, Téhéran - Paris, 1954.

(**) وهذا مسار غير علمي بالطبع ولكنه علموي. وهو يشبه أقوال المسلمين المعاصرين الذين يعتقدون بأنه حتى علم الذرة موجود في القرآن!

ما نكتشفه في نهاية المطاف بعد دراسة مجريات التفسير التقليدي ووظائفه هو عملية تشكيل **الممكن التفكير فيه** تحت ضغط خطاب نموذجي أعلى مُتلقًّى ومُعَامَل وكأنه يتعالى على كل الخطابات البشرية. وكل ما لا يندرج داخل هذا الخطاب المثالي الأعلى أو كل ما ليس مُتَطَلباً من قِبَلِه، إما أنه يُقْبَل ويُعْتَرف به بصفته ممارسة مفيدة، وإما أنه يُرْفَض ويُرمى في دائرة **المستحيل التفكير فيه**. ويؤدي ذلك (داخل تراث فكري مديد) إلى تراكم **اللامفكَّر فيه** داخل هذا التراث (في ما يخصّ الممارسة المفيدة هنا انظر المناقشات التي جرت بين الفقهاء حول المهن أو الحِرَفِ، وحول العلوم، أو المبتكرات والبدع المستجدة.. إلخ).

أُريد أن أضيف هنا ما يلي: إن المصطلحات التالية: الممكن التفكير فيه/ المستحيل التفكير فيه/ المفكَّر فيه/ اللامفكَّر فيه، ينبغي أن تُبَلْوَر بشكل تاريخي وسوسيولوجي، وليس فقط من قِبَلِ بعض الفلاسفة كما هو حاصل حتى الآن. فنحن إذا ما بلورنا هذه المصطلحات بطريقة عملية محسوسة، فإننا نستطيع أن نبرهن على نواقص التاريخ السردي للأفكار. وإذا ما طبّقناها على التراث الإسلامي، فإنها تساهم في تعرية أو فضح الاستخدامات الأسطورية والإيديولوجية العديدة لهذا التراث بالذات. ويقوم بهذه الاستخدامات الفكر المعاصر السائد في العالم العربي أو الإسلامي[1].

وما سنقوله لاحقاً عن سورة **الكهف** سوف يتيح لنا أن نقيس حجم **اللامفكَّر فيه**، هذا الحجم الضخم الناتج عن الحصر الصارم **لما يمكن التفكير فيه**، كما برهن على ذلك مثال فخر الدين الرازي الذي كان يأنف من الاعتراف بأن موسى الوارد في الحكاية الثانية هو النبي المشهور الذي نعرفه.

النتائج

من الشروحات المسهبة والمطوَّلة التي كرَّسها الطبري وفخر الدين الرازي ومفسِّرون آخرون عديدون لسورة **الكهف** يُمكن أن نستنتج بعض النتائج التي غذَّت تأملات المسلمين ومخيالهم عبر القرون. ولن نعدِّد هنا سوى السمات الأساسية المشتركة التي ستتيح لنا لاحقاً إيضاح مخطط قراءتنا وأهدافها بشكل أفضل. ويمكن إجمال هذه السمات في النقاط التالية:

---

(١) من أجل الاطلاع على البلورة الأولى لهذه المفاهيم انظر دراستنا المنشورة بالفرنسية: «الفكر العربي وأساليب حضوره في الغرب الإسلامي»: M. Arkoun: «Modes de présence de la pensée arabe en Occident musulman»; *In: Pour une critique de la raison islamique*, op. cit. من البديهي أن الخطاب القرآني ليس العامل الوحيد الذي يضغط على العلاقة بين الممكن التفكير فيه/ والمستحيل التفكير فيه/ واللامفكَّر فيه. وإنما تدخل في اللعبة المعقدة عوامل أخرى ساهمت في توليد المجتمعات المدعوة إسلامية، كالعوامل الاقتصادية والاجتماعية وغيرها.

١ ـ إنّ مجمل السورة كان قد أُوحي ضمن الظروف الملخَّصة في الحكاية التأطيرية وللأسباب الواردة هناك أيضاً.

٢ ـ إنّ قصة أهل الكهف قصة جرت بالفعل في زمن اضطهاد المسيحيين من قِبَلِ الإمبراطور ديسيوس (٢٤٩ ـ ٢٥١م). وكانوا ثلاثة شبّان أو خمسة أو ثمانية (أو سبعة بحسب الرواية المسيحية). «وكانوا يعبدون الله في دين عيسى ابن مريم». وقد التجأوا إلى كهف بالقرب من إيلات لكي يتهرَّبوا من عبادة الصنم الذي فرضه ديسيوس. وقد أمر ديسيوس بإقفال مدخل الكهف. ولكن «الله شاء أن يميت نفوس هؤلاء الشباب عن طريق موت النعاس، وبقي كلبهم على عتبة الكهف» (**تفسير** الطبري، الجزء الخامس عشر، ص١٢٦). وهناك رواية أخرى تقول بأن القصة ـ أي قصة أهل الكهف ـ حصلت قبل المسيحية. ثم أُوقظوا بعد ثلاثمائة وتسع سنوات. وقد اكتشفهم راعٍ، وعن طريقه عرفت القرية بالقصة.

٣ ـ في الحكاية الثانية نُلاحظ أنهم ماثلوا بين موسى والنبي، وبين فتى موسى ويوشع. أما كلا البحرين الواردين في عبارة «مجمع البحرين»، فهما بحر فارس في الشرق، وبحر الروم في الغرب[١]. وأما السمك (أو الحوت) الذي بُعث بعد الموت والذي وجد طريقه إلى البحر، فقد حاكوا حوله قصصاً خارقة للطبيعة ومبالغاً فيها. وساعد على هذا التهويل استخدام القرآن للفظة «عجباً» حيث يقول: «واتخذ سبيله في البحر عجباً» [سورة **الكهف**، الآية ٦٣]. و«عجباً» هنا تعني: بطريقة مدهشة، أو خارقة، أو رائعة، أو حتى معجزة[٢]. ولما عادا على آثارهما نحو الصخرة الموجودة «قبل وادي الذئب»، والمقصود بذلك موسى وفتاه، التقيا بعبد من عباد الله. وقد اكتشف المفسّرون هويته وقالوا بأنه الخضر. وقد أراد الله أن يبرهن لموسى بأن هناك من هو أعلم منه عن طريق وضع أحد أصفيائه (أي الخضر) على طريقه. ينبغي أن ننتبه هنا إلى الاعتقاد الذي كان سائداً آنذاك والقائل بوجود علم لانهائي لله، ولم يُكْشَف إلاّ جزئياً للأنبياء بمن فيهم موسى. وهذا الموضوع عُرِض على هيئة الإخراج المسرحي داخل قصة تأطيرية حيث يزعم موسى أمام شعب إسرائيل بأنه الأكثر عِلماً بين البشر بعد الله! إن تقلبات ومراحل رحلة موسى والخضر ولّدت لدى الطبري مناقشات من نوع فيلولوجي أو لغوي بشكل خاص.

---

(١) انظر كتاب أندريه ميكيل: **الجغرافيا البشرية للعالم الإسلامي حتى أواسط القرن الثاني الهجري** (الجزء الثاني): A. Miquel: *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du II^e siècle*, t. II, Paris - La Haye, 1975, index s.v. «mer».

(٢) في ما يخصّ المفردات المتعلقة بالعجيب المدهش أو الساحر الخلاب، انظر دراستنا المذكورة آنفاً: «هل نستطيع أن نتحدث عن وجود العجيب المدهش (أو الساحر الخلاب) في القرآن؟» بحث منشور في كتابنا: **قراءات في القرآن**. *Lectures du Coran*, op., cit., p. 87.

أما فخر الدين الرازي فيُسهب في المناقشات الفلسفية واللاهوتية حول نماذج المعرفة ودرجاتها وأنماطها وذلك انطلاقاً من الموضوع المركزي للقصة أو للحكاية الواردة في الآية التالية: «فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلّمناه من لدُنّا عِلماً» [سورة **الكهف**، الآية ٦٥]. نلاحظ هنا أن النزعة الواقعية تحافظ على أولويتها لدى المفسِّرين القدامى. فمثلاً، ماذا يقولون عن القرية التي أبت أن تستضيف موسى والخضر؟ إنهم يحدّدونها فوراً بالاسم ويقولون إنها إما أنطاكية وإما إيلات. ويمكن أن نقول الشيء ذاته عن مراحل الحكاية المتمثّلة بخرق السفينة وإغراق أهلها، ثم قتل الغلام، ثم الضيافة الممنوعة، ثم الجدار الذي أقامه بدون أجر (سورة **الكهف**، الآيات ٧١ ـ ٧٧). فهنا أيضاً نلاحظ أن المفسِّرين المسلمين القدامى لا يقرأونها بصفتها مجرد «مقاطع سردية»، وإنما ينظرون إليها أو يفسّرونها كحالات معاشة يستمد منها عالِم اللاهوت والفقيه الأحكام التي ينبغي أن يتقيَّد بها المسلمون في الحياة الأرضية. فمثلاً يطرح فخر الدين الرازي هذا التساؤل في ما يخصّ خرق السفينة ويقول بما معناه: هل يحقّ للأجنبي أن يتدخل في أملاك الآخرين لتحقيق غرض مشابه؟ ثم يجيب الرازي: ربما كان مثل هذا السلوك مقبولاً في الشرع الذي تتضمنه الحكاية. ومثل هذا الرأي ليس عصياً على التصوّر أو القبول في شرعنا الديني.

٤ ـ لكي يحدّد من هو ذو القرنين(*)، بطل الحكاية الثالثة الواردة في سورة **الكهف**، نلاحظ أن الطبري يشير إلى حكاية تأطيرية مستقلة عن السابقة. وطبقاً لها فإن بعض «أهل الكتاب» جاؤوا لكي يسألوا النبي عمّا يقوله الكتاب المقدس عن ذي القرنين. وقد استقبلهم النبي بحضور بعض الصحابة وقال لهم: «إنه فتى من أصل رومي جاء لكي يبني مدينة الإسكندرية...» (**تفسير** الطبري، الجزء السادس عشر، ص ٦ ـ ٧). وقد استشهدوا بأحاديث نبوية عديدة لتفسير هذه التسمية: ذو القرنين. نلاحظ أن الرازي يقتصر على القصة التأطيرية الأولى ويقول بأن الأمر يتعلق بالإسكندر، ابن فيليب الإغريقي. ويضرب على ذلك كبراهين الآيات ٨٥ ـ ٨٦ ثم ٩٤، حيث يقول القرآن بأن البطل وصل إلى مغرب الشمس ومشرقها، أو بالأحرى مطلعها بحسب التعبير القرآني، ثم وصل إلى بين السدّين، أي إلى الشمال الأقصى حيث يعيش الشعب التركي المدعو بيأجوج ومأجوج(**). ويُقال

(*) في كتابه **القاموس التاريخي للإسلام** يرى دومينيك سورديل أن ذا القرنين المذكور في القرآن ما هو إلا الإسكندر الأكبر أو الإسكندر المقدوني. وأما يأجوج ومأجوج فهما اسمان لشعبين كان قد ذكرا في التوراة في سفر التكوين، وسفر حزقيال. انظر: Dominique et Janine Sourdel: *Dictionnaire historique de l'Islam*, Paris, P.U.F., 1996, pp. 60-61 et 317.

(**) في الأسطورة التوراتية يُقال لنا بأن شعبي يأجوج ومأجوج سوف ينزلان من جهة الشمال في نهاية الأزمان لكي يهاجما شعب إسرائيل. ولكن «يهوه»، أي رب إسرائيل، سوف يُدافع عن شعبه. وقد استعاد القرآن هذه القصة في مقطعين من مقاطعه، الأول من سورة **الكهف**: «قالوا يا ذا القرنين إن =

أيضاً إنّ كلا السدين هما جبلان يقعان بين أرمينيا وأذربيجان. وبعض اللغويين العرب المولعين بالفانتازيا أو بالخيال المجنّح الذي لا ضابط له راحوا يعتقدون بأن يأجوج ومأجوج اسمان مشتقّان من أجّج: أي توهّج أو توقد، وموج: أي موجة، أو من أجَّ: أي سار بسرعة.. إلخ. أما المصطلحات الأخرى التي تشكّل صيغاً نادرة في القرآن من قبيل: صَّدَفَين، قِطْر، زُبَرَ الحديد.. إلخ، فقد فُسِّرت طبقاً للمجريات المعتادة لعلم المعاجم العربية[1].

إنّ كل هذه النتائج الحاصلة عن التفسير الإسلامي القديم تمثّل مجمل المعرفة التي شكّلها المسلمون عن القصص الواردة وعن المعنى الشمولي لسورة **الكهف**. وهذه النتائج ليست إلاّ تكريساً عن طريق الكتابة وعن طريق رأي «العلماء» لتلك الثقافة الشعبية العتيقة التي ظلّت حيّة في منطقة الشرق الأوسط بفضل النقل الشفهي الذي كان الطبري لا يزال يعكس صيغته ومجرياته. وعندما نقول الكتابة، فإننا نقصد بها هنا الرسم الخطّي بالمعنى

= يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض فهل نجعل لك خرجاً على أن تجعل بيننا وبينهم سداً». والثاني من سورة **الأنبياء**: «حتى إذا فتحت يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون». هكذا نجد أن القرآن يتحدث عن مجيئهم والخراب الحاصل بسببهم. ثم يربط بينهم وبين القصة الأسطورية للإسكندر المقدوني الذي يعتقد بأنه بنى سداً لاحتوائهم.

(١) كانت القراءة الفيلولوجية والتاريخوية قد صحّحت المماثلات أو الشروحات «الخاطئة» للتفسير الإسلامي القديم. وقد فعلت ذلك بشكل خاص عن طريق الإحالة إلى ملحمة غلغاميش ورواية الإسكندر التي كانت تحقيقاتها المختلفة قد دُعيت بالـ pseudo-callisthène. انظر بهذا الصدد كتاب أ. آبيل: **رواية الإسكندر**: A. Abel: *Le Roman d'Alexandre*, Bruxelles, 1955؛ وانظر أيضاً **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، مادة «خَضِر»: *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., s.v. «Khadir». في الواقع، إنّ القرآن لا يستمد قصصه أو حكاياته بشكل مباشر من ذلك المركّب المعقّد والعتيق لأساطير وادي الرافدين، والأساطير الحثّية، والأناضولية، والأوغاريتية، والكنعانية، والمصرية، كما هي الحال بالنسبة للعهد القديم (التوراة). فكما كتبتْ لي الباحثة فرانسواز سميث ـ فلورنتان، فإنه ينبغي بالأحرى أن نفكّر «باستعادة صيغة أخرى من صيغ تراث الشرق الأوسط القديم. ويمثّل هذه الصيغة تزاوجٌ بين تراثين: **الأول** يهودي نزوي أو أهوائي يعبّر عن نفسه من خلال الخط المدراشي "المنفلت" لإعادة القراءات الشعبية للشريعة اليهودية المتخذة كتراث، **والثاني** يتمثّل بذلك المعجم المسيحي الغريب السائد في أديرة الرهبان ونزعتها التقوية إلى الورع والعبادة. وهذا الخط أيضاً سوف يصبح بدوره "مدرسانياً" عما قريب...» (المقصود بالمدراش هنا التفسير اليهودي التقليدي للتوراة). ينبغي أن نضيف إلى كل ذلك ما يلي: حتى لو توصلنا بشكل دقيق إلى الكشف عن جميع التراثات الثقافية القديمة التي «أثّرت» في القرآن، فإننا لن نستطيع أن نفسّر آليّة الاشتغال الدلالية أو السيميائية للخطاب القرآني الذي يستخدم أسماء الأعلام، والقصص، والكلمات النادرة من أجل تدشين انطلاقة **جديدة** للشيفرة المنطقية ـ المعنوية **في اللغة العربية**. سوف نعود إلى هذه المسألة في وقت لاحق.

الحرفي للكلمة ثم مَفْصَلة المعنى أو تركيبه عن طريق هذا الرسم بالذات. وهكذا نجد أن عمل المفسّر لم يفعل إلاّ أن قوّى، بفضل الإنتاجية الدلالية للخطاب القرآني، بعض التصوّرات، والصياغات، والشروحات التي كانت سائدة من قبل أو مبثوثة هنا وهناك. ولكن هذه الأشياء لن تمنع القصّاصين الشعبيين (أو الحكواتيين) من قدح زناد قرائحهم الحماسية والاشتغال على نفس الشبكة التطريزية.

لماذا نقول ذلك؟ لأن الثقافة الشعبية استمرت في كل النطاق الإسلامي في صياغة الحساسية والهوية الجماعية في الوقت الذي تركت نفسها لكي تُقاد من قبل الثقافة الدينية العالِمة (أو الفصحى أو الرسمية). وهذه الثقافة الرسمية هي بدورها مُصاغة لكي تلبي الحاجات الشعبية[1].

وفي ختام هذه الفقرة بمقدورنا أن نعلن ما يلي: لقد شكّل التفسير الإسلامي فضاء **متناغماً** أو **منسجماً** من التصوّر، والإسقاط، والتعبير اللغوي والوجود، وذلك بمعونة خطاب وصيّ عليه هو القرآن، وبمعونة «خطاب اجتماعي قديم»[2]. وهذا الأخير يظلّ يشكّل **التراث الحيّ** المعمَّم على الشعوب التي مسَّتها ظاهرة الكتاب الموحى به. ويبدو أن الحكاية (أو القصة) لعبت دوراً مهيمناً في عملية تنظيم هذا الفضاء وإعادة إنتاجه أو تكراره. وباستثناء التفسيرات النحوية، والمعجمية، والأخلاقية ـ الفقهية[3]، فإن الخطاب التفسيري كله يُمارس دوره وكأنه حكاية **متواصلة ومستمرة**. إنه خطاب مدعوم من قبل منطق داخلي، مستوعب ومكرَّر من قبل السامع ـ القارىء.

سوف نكتفي هنا بالقول بأن هذا المنطق ذاته يرتكز على ما يلي: ١) البنية السردية ـ أو التمفصل السردي ـ للخطاب القرآني؛ ٢) منطق فوق نصّي داخل الخطاب القرآني؛ ٣) منطق متداخل نصّياً، وهو الذي ينظّم العلاقات بين الخطاب القرآني و«الخطاب الاجتماعي القديم» الذي كان سائداً في منطقة الشرق الأوسط؛ ٤) منطق الشخصيات الرمزية المثالية (كالنبي والمصطفين من قِبَلِ الله)؛ ٥) منطق العلاقات الكائنة بين المعاني القرآنية، والمعاني المتغيّرة للعمل التاريخي أو الممارسة التاريخية، أو لنقلْ ذلك التوتر

---

(١) منذ بدايات التوسّع الإسلامي لعب القصّاص الشعبيون دوراً أساسياً في نشر العقائد والمعارف «الدينية». وبدءاً من القرنين الحادي عشر والثاني عشر، راح المرابطون المبشّرون، ورؤساء الزوايا الدينية يقوّون من عمل القصّاص ويدعمونه. انظر بهذا الصدد مادة «قاص» في: **الموسوعة الإسلامية**: *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., s.v. «Kâss».

(٢) يقول كلود ليفي ـ ستروس: «إن الفكر الأسطوري يبني قصوره الإيديولوجية بواسطة حصى وأنقاض خطاب اجتماعي قديم». انظر كتابه: **الفكر المتوحش**: *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 32 .

(٣) نلاحظ أنه حتى هذه التفسيرات كانت قد عُرِضت داخل الإطار السردي **للإسناد**.

الكائن بين الوحي، والحقيقة، والتاريخ[١].

لقد تحدّثنا كثيراً عن المراحل السابقة. وقد آن الأوان لكي نواجه المرحلة الأكثر خطورة من قراءتنا هذه.

القرارات

ما الذي ينبغي فعله؟ ما هي القرارات التي ينبغي على المرء أن يتخذها بصفته مؤرّخاً؟ أقصد القرارات الخاصة بهذا الفضاء المتناغم والمنسجم حيث لا يزال يعيش أو يسبح ملايين المسلمين حتى اليوم. هل يكفي أن نقطّع هذا الفضاء التفسيري إلى قطاع أدبي، وقطاع فلسفي، وقطاع لاهوتي، وقطاع اقتصادي، بل وحتى قطاع دلالي سيميائي... ثم ندرسه طبقاً للمناهج والإشكاليات المعترف بها من قبل العلماء والاختصاصيين المعاصرين؟

إني أعترف بفائدة وضرورة الأطروحات الجامعية أو الدراسات الأكاديمية المتخصصة التي تركّز البحث على موضوع محدّد بدقة. كما وأعرف محدودية النظرة البشرية عندما تريد أن تكون إجمالية شمولية. ولكني على الرغم من ذلك أجد أن البحث الجامعي يقوّي من النزعة التسويفية أو التأجيلية، ولا يشجع على الجرأة الاقتحامية أمام المشاريع المعرفية التي يعتبرها دائماً سابقة لأوانها، أو طموحة أكثر مما يجب، كمسألة تجميع أوصال المعنى في تراث ثقافي معين[٢]. وربما كانت هذه النزعة التسويفية أو التأجيلية عائدة إلى الانتشار الغزير لما ندعوه بـ «أطروحات الدكتوراه». فالباحثون الذين يعتمدون على دراسات أكاديمية صلبة من أجل الكشف عن بعض العلاقات التي تربط بين مختلف ذرى الوجود البشري والمفصولة عن بعضها البعض بسبب ضرورات التحليل العلمي، لا يزالون نادرين.

وهنا بالضبط تكمن أهمية التدخل الذي قام به لويس ماسينيون بخصوص سورة **الكهف**. فقد شكّل هذا التدخل أول محاولة حديثة تهدف إلى جمع ثلاث ذرى من الواقع عادةً ما تُفصَل عن بعضها البعض. وقد تمّ هذا الجمع ضمن منظور «البنى الأنتربولوجية للمخيال»[٣]. وهذه الذرى التي تشكّل مختلف جوانب الواقع هي التالية: ١) معطيات التاريخ المادي التي يتحقّق منها ويثبّتها المؤرّخ الوضعي؛ ٢) القرآن الذي اختزله التفسير

---

(١) انظر بحثنا بعنوان: «الوحي، الحقيقة، والتاريخ طبقاً لأعمال الغزالي»: M. Arkoun: «Révélation, vérité et histoire d'après l'oeuvre de Ghazali», *In: Essais sur la pensée islamique*, op. cit., p. 233 ff.

(٢) انظر بحثنا: «من أجل توحيد الوعي الإسلامي». دراسة منشورة في كتاب **نقد العقل الإسلامي**: M. Arkoun: «Pour un remembrement de la conscience islamique». *In: Critique de la raison islamique*, op. cit., p. 129 ff.

(٣) هذا هو عنوان أطروحة الباحث الفرنسي جيلبير ديوران: G. Durand: *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, P.U.F., 2e éd., 1968.

الفيلولوجي والتاريخوي إلى مجرد تأثيرات النصوص السابقة عليه؛ ٣) التوسُّع الأسطوري المتولّد عن التأمل والتصرفات الشعبية السائدة في المجتمعات الإسلامية. وهذا التوسُّع الأسطوري تمّ على أساس الشخصيات المثالية العليا، والموضوعات و«الكلمات الاستقرائية والتحريضية» المذكورة في القرآن.

نُلاحظ أن ماسينيون ركّز على قصة «نُوّام أَفَسْ السبعة» لأنها تشكّل نقطة وصل قوية بين المسيحية والعالم الإسلامي. وهو موضوع عزيز جداً على قلب المستشرق الكبير. يقول مستشهداً برأي أحد الباحثين: «لقد تلقى العالم الروحي للمسيحية البدائية (أو الأولية) في مدينة أَفَسْ بنية داخلية لا تنكر، حيث إن مريم العذراء تجد نفسها مع يوحنا، ومريم المجدلية، والنوّام السبعة، مرتبطين مع بعضهم البعض داخل نفس منظور النوم والبعث»[١]. وبحسب التاريخ المحلّي لمدينة أفس، فإنهم وجدوا بالفعل سبعة أجسام. وأفس هي مدينة هراقليطس وأرتيميدور الذي ألّف **كتاب الأحلام**. وهذا الكتاب يوحي بأهمية الحلم من أجل معرفة المستقبل أو المصير[٢].

لقد انتشرت هذه الأسطورة في الغرب اللاتيني المسيحي من خلال ثلاث وثائق: وثيقة مكتوبة باللاتينية، ووثيقة مكتوبة باللغة السلتية، ووثيقة مكتوبة باللغة الإنكليزية القديمة. ثم أمّنت لها سورة **الكهف** الواردة في القرآن انتشاراً أكثر اتساعاً في الإسلام، وذلك لأن الشعائر الشعبية حدّدت موضع الكهف في نجران، وقوصو، وطليطلة، وقرطبة، ولوجا، وتيبيسّا، وكاب ماتيغو (في الجزائر)، وجبل المقطّم (في مصر)... وفي العصور الوسطى لم يعدم بعضهم إقامة المقارنة أو المماثلة بين أئمة الإسماعيلية السبعة والنوّام السبعة في الكهف. وماثلوا أيضاً بين السنين الـ ٣٠٩ المذكورة في القرآن، وبين عام ٣٠٩هـ، تاريخ ظهور المهدي الفاطمي عبيد الله في إفريقيا (أي في تونس الحالية). وقد أرسل الخلفاء العباسيون: السفّاح، والمعتصم، والواثق، سفراء إلى تلك الأماكن لمعرفة على أي جهة من أجسادهم راح النوّام السبعة في الكهف ينقلبون، أو يتقلّبون[٣]...

إنّ لويس ماسينيون يؤكد على وحدة هذه القصة الرمزية المتكررة عن طريق ربطها

---

(١) انظر كتاب ك. غشويند الذي استشهد به لويس ماسينيون في بحثه التالي: «العبادة الشعائرية والشعبية للنوّام السبعة، شهداء أَفَسْ: صلة وصل شرق ـ غرب بين الإسلام والمسيحية»: K. Gschwind (cité par L. Massignon), «Le culte liturgique et populaire des VII Dormants, martyrs d'Ephèse: trait d'union Orient-Occident entre l'islam et la chrétienté», *In: Opera Minora*, Beyrouth, 1963, t. III, p. 177.

(٢) انظر **كتاب الأحلام** بتحقيق توفيق فهد: T. Fahd, *Livre des Songes*, Damas, 1964.

(٣) انظر بحث لويس ماسينيون: «النوّام السبعة، سفر الرؤيا الخاص بالإسلام»، في: *Opera Minora*, op. cit., pp. 111-112.

بـ «خطوط القوة الروحية» التي تحافظ على «الموضع الديناميكي المحرّك للخيال الخلاق»[١]. فهذا الخيال تحرّكه الأحداث المحسوسة للحياة اليومية التي يحوّلها بدوره إلى «علامات داخلية» أو «إشارات متبادلة»، وذلك تحت ضغط «النماذج المثالية النفسانية»، كما حدّدها وبلورها كارل غوستاف يونغ. كان التبجيل المسيحي والمنهجية التاريخوية المتطرفة في وضعيتها قد اختزلا، لأسباب مختلفة بالطبع، سورة **الكهف** إلى مجرد تجميع أو تكرار للحكايات القديمة الواردة في التراث المسيحي. وضد هذا التوجه الاختزالي راح لويس ماسينيون يدعّم الأطروحة المركزية لفكره ألا وهي: أن المحل الديناميكي للخيال الخلاق يُفسِّر لنا سبب ذلك الاستلهام **المشترك** للكتابات المقدسة بما فيها القرآن[٢] (التشديد على كلمة «مشترك» مني).

إن تدخل ماسينيون لا يمكن إلاّ أن يتركنا في حيرة. فهل ينبغي أن نرى فيه ميلاً مسكونياً لأحد كبار الشاهدين على الروح؟ أم أنه يمثّل فرضيات مغرية لعالم مشغوف بدين إبراهيم؟ أم أنه يمثّل نوعاً من «التماسكات المغامرة»[*] لأحد المستكشفين الجريئين لأعماق النفس البشرية؟ أم أنه ينبغي أن نرى في موقف ماسينيون كل ذلك في آن معاً؟

مهما يكن من أمر، فإنه ينبغي أن نضيف موضِّحين ما يلي: إن ماسينيون لم يكتفِ بتأليف الدراسات الأكاديمية والبلورات النظرية عن هذا الموضوع، وإنما أضاف إليها الانخراط الفعلي أو العملي. فطيلة أربعة وعشرين عاماً ظلّ يحيي عبادة النوّام السبعة في قرية صغيرة تدعى ڤيو ـ مارشيه[**]. وهي قرية واقعة على الشاطىء الشمالي من فرنسا في

---

(١) *Ibid.*, p. 115.

(٢) انظر تأملاتنا حول النطاق الثقافي الإغريقي ـ السامي في كتاب: **الإسلام، بالأمس وغداً** (بالفرنسية):
M. Arkoun: *L'Islam, hier, demain*, Paris, Buchet-Chastel, 1978, p. 120 ff.

(*) المقصود بالميل المسكوني هنا نزعة حبّ المصالحة بين الأديان. وكما قلنا فإن ماسينيون كان من كبار مؤيدي الحوار المسيحي ـ الإسلامي. وكلمة «مسكونية» هي الترجمة العربية للمصطلح الفرنسي œcuménisme. وهي الحركة التي ظهرت عام ١٩٢٧ من أجل التقريب بين المذاهب المسيحية المتعادية على مدار التاريخ (وبخاصة التقريب بين الكاثوليك والبروتستانت الذين شنّوا الحروب المذهبية ضد بعضهم البعض طيلة عدّة قرون). وقد نجحت هذه الحركة خلال الخمسين سنة الماضية في إزالة الخصومات التاريخية بين هذه المذاهب إلى درجة أنهم أصبحوا يصلّون مع بعضهم البعض أحياناً! وماسينيون كان يريد توسيع حركة المصالحة لكي تشمل الأديان التوحيدية كلها. وهذا ما يسعى إليه أيضاً عالم اللاهوت الألماني هانز كونغ Hans Küng. أما مصطلح «التماسكات المغامرة» فيقصد به أركون المشاريع الفكرية. فكل مشروع هو كلّ متماسك ويغامر من أجل المستقبل أو يُراهن عليه.

(**) ڤيو ـ مارشيه Vieux-Marché: قرية تقع في مقاطعة بريتاني بفرنسا. وكان ماسينيون يجمع فيها سنوياً بعض المسيحيين والمسلمين لكي يزوروها بسبب الاعتقاد بوجود قبور السبعة القديسين (أو =

منطقة البريتاني. وهكذا مثّل شهادة علمية ومعاشة في آن معاً. ويستوقفنا في هذه الشهادة ما يلي: ضرورة العثور على الغاية المحورية الأساسية، أو المقصد الدالّ. وهما شيئان يؤكدان ذاتهما عبر تنوّع الأشخاص والأماكن، والتقمُّصات الدورية للأبطال الحضاريين، والتكرُّرات الرمزية، وإعادة الاستخدامات السيميائية الدلالية أو المنطقية الاستدلالية. وهذا هو **قرارنا الأول** الذي نتخذه بخصوص هذه المسألة التي شغلتنا حتى الآن. وهذا القرار يجنّبنا الوقوع في خطأ تقليص أو حذف الطرق البراغماتية للمعرفة. وهي طرق كانت مفتوحة قبل انتصار العقلانية التجريدية والاختزالية(*).

وأما **القرار الثاني** فيدخلنا في توتر تثقيفي أو تربوي مع الأول. نقصد بذلك ما يلي: سوف نتراجع عن الاهتمام بالمسائل المفروضة من قبل النزعة السكولاستيكية (أو المدرسانية العتيقة) لكي نفسح في المجال أمام نقد العقل الإسلامي. وبدلاً من أن نبحث عن مصالحات وهمية بين مقولات ميتافيزيقية من قبيل: الإيمان/ والعقل، أو الإيمان/ والدين، أو الوحي/ والعلم.. إلخ، فإننا نبادر فوراً إلى فتح المناقشات التالية:

١ ـ أول مبحث يُشكّل جدة مطلقة بالنسبة للقرآن هو ذلك المتعلق بتحديد **المكانة الدلالية (أو السيميائية) للخطاب القرآني**. يقول **قاموس روبير** الفرنسي محدّداً معنى كلمة علم الدلالات أو علم السيميائيات: «إنه يمثّل نظرية العلامات والمعنى وسريانهما في المجتمع». إذا كان معنى العلم الجديد هو هذا، فإننا نلمح مباشرة مدى ضخامة المهمة الملقاة على عاتقنا، ومدى صعوبتها. وأول صعوبة تعترض طريقنا هي تلك الخاصة بالعقيدة اللاهوتية القائلة بإعجاز القرآن، ومؤدّاها أن الخطاب القرآني يستخدم العلامات اللغوية طبقاً لمعايير نحوية، ومعنوية، وبلاغية تولّد **أنماطاً معيّنة من الدلالة والمعنى**. وهذه الأنماط المعنوية أو الدلالية لا تُختزل إلى أي تجلّيات دلالية في أي لغة طبيعية كائنةً ما كانت. فهل خصوصيات أنماط الدلالة هذه راجعة فعلياً إلى بنى المعاني الملازمة للخطاب القرآني، أم إلى آثار المعرفة التي يولّدها هذا الخطاب أثناء سريانه (أو انتشاره) في المجتمع؟ إنّ هذا السؤال يرتدي أهميةً حاسمةً بالنسبة لنا. وهو يفرض علينا القيام بدراستين علميتين

= السبعة النائمين) فيها. وكان في أواخر حياته قد أسّس هذه الزيارة تبركاً بـ«أهل الكهف» المبجّلين في المسيحية كما في الإسلام. ومعلوم أن المتدينين يعتقدون بوجود قبور لأهل الكهف في أماكن متعددة من الشرق أو الغرب. إنهم أصبحوا كالأولياء الصالحين بالنسبة للمسلمين، وكالقديسين بالنسبة للمسيحيين. انظر بهذا الصدد مقالة لويس غارديه عن ماسينيون في كتاب: Louis Gardet: «Un homme d'absolu», *in: Présence de Louis Massignon. Hommages et témoignages*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1987.

(*) العقلانية التجريدية والاختزالية التي يقصدها أركون هنا هي العقلانية الوضعية والتكنولوجية التي لا تعترف إلا بالماديات. فكل شيء يتجاوز الماديات تعتبره ميتافيزيقا لا معنى لها.

مترابطتين أو متضامنتين. ينبغي علينا **أولاً** أن نقوم بتحديد تزامني للبنى المثولية أو الملازمة للدلالة والمعنى والخاصّة بنظام اللّغة العربية ما قبل القرآنية. نقصد بذلك اللغة العربية التي لم يؤثّر فيها بعدُ الحدث اللغوي القرآني[1]. وينبغي علينا **ثانياً** أن نبلور تحديداً بنيوياً نشوئياً قادراً على متابعة التوسّع الدلالي للخطاب القرآني وانتشاره داخل الأنظمة الدلالية الثانوية أو الثانية بالأحرى، ثم بالدرجة الأولى في الخطابات التي تحتلّ المرتبة الثانية. وهي أنظمة تطبع بطابعها وسماتها كل الثقافات **الإسلامية**. ويمكن أن نقول منذ الآن ما يلي: في ما يخصّ السيرورة التي تعبّر عن الجدلية الخاصة بالمجتمعات المُؤَسْلَمة، فإن الخطاب القرآني يُمارس دوره كنظام أصبح مستقراً لغوياً بدءاً من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، ولكنه ظلّ ديناميكياً من الناحية السيميائية والدلالية. هذا في حين أن الخطابات الثانوية (أو الثانية)[2] تمارس فعلها بصفتها أنظمة متغيّرة لغوياً، لامستقّرة، ولكنها مسهبة أو مكرورة دلالياً وسيميائياً.

٢ ـ أما المبحث الأساسي الثاني فينبغي أن يتركّز على مسألة التعالي أو إضفاء التعالي على الأشياء. ونقصد التعالي بصفته ممارسة ثقافية مشتركة لدى جميع المجتمعات التي انتشرت فيها ظاهرة الكتاب المقدس. كان عالِم اللاهوت والفيلسوف الكلاسيكيّين قد شكّلا فضاءً ميتافيزيقياً بمعونة المقولات التجريدية المُعَامَلة كمزدوجات ثنائية متضادة. ونقصد بالمتضادات الثنائية هنا ما يلي: متعالٍ/ مثولي، فوق طبيعي/ طبيعي، مقدّس/ دنيوي، سماوي/ أرضي، روحي/ زمني أو مادي.. إلخ. ويتعيّن على المؤرّخ أن ينبش عن العملية التي أدّت إلى توليد هذه المقولات لأول مرة، وكيف تمّت بلورتها. وذلك لأنه ما إن تترسخ في نطاق اجتماعي ـ تاريخي معيّن حتى تمارس فعلها كنظام لإضفاء المشروعية على التصرفات الفردية والجماعية.

ينبغي على التحليل النفسي ـ الاجتماعي ـ التاريخي أن يكشف في كل عمل فكري وفي كل فترة عن مختلف مستويات التعالي الذي يمكنه أن يكون عبارة عن مجاز مثالي رائع، أو أسطرة، أو تزييف، أو تحريف، أو أدلجة[3]. وفي سورة **الكهف**، ثم بشكل أعمّ

---

(١) حول «أصول اللغة العربية الكلاسيكية»، انظر: المناقشة الجارية حالياً في كتاب الباحث ج. وانسبرو:
J. Wansbrough: *Qur'anic Studies. Sources and Methodes of Scriptural Interpretation*, op. cit., p. 85 ff.

(٢) أقصد هنا مختلف الخطابات المتجلّية في اللغات الإسلامية العديدة وبالدرجة الأولى العربية الكلاسيكية: الخطاب القانوني الفقهي، الخطاب اللاهوتي (علم الكلام)، الخطاب الأخلاقي، الخطاب الفلسفي، الخطاب الصوفي، الخطاب التأريخي (كتب المؤرّخين القدماء كالطبري، وابن الأثير وسواهما...).

(٣) سيكون من الممتع أن ندرس من هذه الزاوية كُتُب الجاحظ، وابن قتيبة، والتوحيدي، والغزالي، وابن الجوزي، والسيوطي.. إلخ. بقي علينا أن نعمل الكثير لكي نخرج من حالة الخلط والإبهام هذه، =

في مختلف القصص التوراتية والإنجيلية والقرآنية، يسهل علينا أن نبيّن كيف أن التنظيم السردي يتطوّر كمجاز ضخم يحمل في طياته شيئاً من التعالي أو من الروحانية بمساعدة نقاط ارتكاز مادية أو فيزيائية: كالكهف، والكلب، والنوّام السبعة، والسنوات الثلاثمائة وتسع، والحوت، والصخرة، ومجمع البحرين، ومغرب الشمس ومطلعها، والسفينة، والجدار، والقرية غير المضيافة.. إلخ. ولكن العملية مختلفة كما سنرى في الخطابات الثانية (أو الثانوية). فكلما اهتمّت هذه الأخيرة بتقنين المراتبيات الاجتماعية الهرمية، أو بتثبيت الحالات الذاتية (الصوفية)، حوّلت القولبة الروحية للمحيط الفيزيائي المادي وللزمنية الطبيعية إلى نظام معياري إيديولوجي، أو مُؤسْطِر أو مزيّف[1].

٣ ـ في ما وراء المثال القرآني والإسلامي، فإن هدف القراءة كلها هو المساهمة في تحرير المعرفة التاريخية من إطار القصة ومجرياتها من أجل جعلها تتوصل إلى وظيفة الكشف عن الرهانات الحقيقية للتاريخية[*]. حتى هذه اللحظة كان الانتقال من لحظة التاريخية الخام المُعاشة من قِبَلِ كل مجموعة أو طائفة، إلى لحظة التاريخ، قد حصل داخل

= ولكي نجعل هذه المصطلحات الأربعة فعّالة أو قابلة للتطبيق بدرجة من الدرجات. وهي مصطلحات شائعة ومستخدمة جداً في أيامنا هذه. إنّ التساؤلات والدراسات التي أدخلها المفكّر الفرنسي جان بيير ڤيرنان في ما يخصّ الفكر الإغريقي تُساعدنا كثيراً على تطبيق هذه المصطلحات على الفكر الإسلامي أو معرفة كيفية تطبيقها. للأسف، فإن «المستشرقين» يظلون عموماً بعيدين عن مثل هذه المنهجيات المستجدة أو الفضول المعرفي التاريخي والإبستمولوجي.

(١) وهنا بالذات يكمن كل الانتقال من مرحلة «المجاز الحيّ» إلى التسمية الصارمة، أو من الرمز إلى العلامة فالإشارة. وينبغي تتبّع هذا الانتقال عبر تطوّر الثقافة الإسلامية ومسارها الطويل حتى يومنا هذا.

(*) ماذا تعني هذه العبارة الصعبة؟ كيف نفهمها؟ إنّ أركون يريد أن يتجاوز المثال الإسلامي لكي يتوصل إلى معرفة أكثر عمومية. فالتراث الإسلامي ليس إلا مثالاً واحداً من جملة أمثلة أخرى على التراث الديني. وهو يدرسه هنا لكي يتوصل من خلاله إلى معرفة تتجاوزه وتغني المعرفة البشرية ككل. ولا ينبغي أن نتخذ التراث الإسلامي كمطلق، كما يفعل المؤمنون التقليديون المسجونون داخله، وإنما ينبغي أن نتكىء عليه ـ كما نتكىء على غيره كالتراث المسيحي أو اليهودي أو الهندوسي. ومن أجل التوصل إلى معرفة كونية بالإنسان والتاريخ، ولكي نتوصل إلى هذه المعرفة، كي نكشف عن الرهانات الحقيقية لحركة التاريخ أو لما ندعوه بالتاريخية، فإنه ينبغي علينا أن نحرّر المعرفة التاريخية من الإطار القصصي أو السردي الذي كان سائداً في العصور القديمة. والواقع أن هذا الإطار القصصي كان يتناسب مع عقلية الناس في ذلك الزمان، أي في عصر الأسطورة، والخيال المجنّح، والميل إلى تصديق كل ما هو غريب، عجيب، خارق للعادة. أما الآن فإن المعرفة التاريخية ينبغي أن تتحرر من كل ذلك لكي تصبح أكثر دقة وعلمية، ثم لكي تصبح أكثر قدرة على فهم الرهانات الحقيقية للتاريخ. وهذه الرهانات تتمثّل أساساً في تصارع الناس من أجل السيطرة على الأملاك الروحية والمادية، وليس فقط المادية. ونقصد بالأملاك الروحية الرأسمال الرمزي الأعظم المتمثّل بالمنتوجات الفكرية والثقافية بما فيها الدين.

الإطار الإغريقي ـ السامي بمعونة أربعة مفاهيم منظمة على هيئة «كتلة من العلاقات الدائرية». . . وهذه المفاهيم الأربعة هي التالية: ١) مفهوم الزمن الكوني والعام أو العمومي الذي تُرْبَط به الأحداث، والمتغيّرات، والثوابت الدائمة؛ ٢) مفهوم سير الأشياء أو مجرى الأشياء، وهو عبارة عن نسق كثيف إنْ لم يكن متواصلاً ومستمراً (أو مُتَخيّلاً كذلك)، لا ثقوب فيه، ولا نواقص؛ ٣) مفهوم القاصّ أو السارد الذي يسجّل وينصّ مالئاً بكلامه (على طريقة السجل المدني) فجوات الذاكرة، ومحتجزاً مسرب الأصول؛ ٤) مفهوم ما ندعوه بـ «الآن أو اليوم»، أي ما يُدعى بالحالة الراهنة لمسرى الأشياء، أو «الحاضر التاريخي» الذي نعرفه مباشرة والذي يشكّل بالنسبة لنا العالم الذي نجد أنفسنا فيه نحيا ونشتغل بشكل مشترك، على ما نعتقد[١].

على هذا النحو يمكن أن نفهم بسهولة لماذا تستغرق بلورة مثل هذا البرنامج البحثي أو إنجازه وقتاً طويلاً. فنحن لم نبتدىء إلاّ بالكاد نلمح إمكانية تحقيق هذه المسارات التي عدّدناها آنفاً أو رسمنا خطوطها العريضة. وبعض المنافذ أو المسارات كبلورة تيبولوجيا للخطاب القرآني، أو ما دعوته باللغة العربية غير القرآنية، لا تزال مسدودة أو حتى مستعصية. لهذا السبب نقول بعد أن وصلنا في مسارنا إلى هذه النقطة بأنه من الضروري منهجياً أن نبقي قراءتنا لسورة **الكهف** معلّقة، وأن نعود إلى إجراء استكشافات أولية أو تمهيدية.

وهكذا نعلن منذ الآن بأن المرحلة التالية من بحثنا سوف تتمثّل في دراسة البنية الرمزية للخطاب القرآني.

---

(١) انظر بحث الفيلسوف الفرنسي جان توسان ديزانتي: «مفهوم الزمن والزمن في التاريخ». وهو بحث أُلقي في مؤتمر علمي عقد في داكار حول الموضوع التالي: «طبيعة التاريخ ووظيفته بالعلاقة مع تعدّدية الثقافات البشرية وتنوعها»: J. T. Desanti: «Le concept de temps et le temps dans l'histoire», Communication inédite au colloque sur «Nature et fonction de l'histoire en relation avec la diversité des cultures», Dakar, UNESCO, 1978.

إشارات مرجعية

وعناوين الفصول باللغة الفرنسية

مقدمة المؤلّف [مكتوبة بالعربية مباشرة].

١ ـ **المكانة المعرفية والوظيفة المعيارية للوحي: مثال القرآن**: Le statut cognitif et la fonction normative de la Révélation: L'exemple du Coran [وهو غير منشور بنصّه الحالي بأي لغة لحد الآن. وسيُنشر لاحقاً بالإنكليزية والفرنسية].

٢ ـ **موقف المشركين من ظاهرة الوحي**:

Le Problème de l'authenticité divine du Coran.

٣ ـ **قراءة سورة الفاتحة**:

Lecture de la Fâtiha.

٤ ـ **قراءة سورة الكهف**:

Lecture de la sourate 18.

[وهذه النصوص الثلاثة الأخيرة منشورة في كتاب أركون: *Lectures du Coran*].

٢٠٠٠/٠٥/١٣٨١

مطبعة دار الكتب ـ منطقة بئر حسن ـ مقابل ال BHV ـ بناية البارادايز ـ ٠١/٨٥٣٧٥٣



مِنَ التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني

□ لأول مرّة يطبّق أحد الباحثين بعض المنهجيات الحديثة كعلوم الألسنيات والسيميائيات والمنهجية البنيوية على النصّ القرآني، بغرض الكشف عن البنية اللغوية لهذا النصّ، وشبكة التوصيل المعنوية والدلالية التي ينبني عليها. . هذا فضلاً عن تطبيقه المنهجية التاريخية لتبيان حقيقة العلاقة القائمة ما بين الوحي والتاريخ. وهو إنما يهدف بذلك إلى زحزحة مفهوم الوحي التقليدي والساذج الذي قدّمته الأنظمة اللاهوتية عنه، وتجاوزه إلى تصوّر أكثر محسوسية وموضوعية وعلمية. فهدف أي نقد حقيقي للخطاب الديني، عند محمد أركون، يجب أن يتمّ باستخدام جميع مصادر المعقولية والتفكير التي توفّرها لنا علوم الإنسان والمجتمع للانتقال بإشكالية الوحي، تحديداً، من الموقع الابستمولوجي الدوغماتي الذي تحتله حالياً، إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يعمل على افتتاحها تباعاً ما يسمّيه أركون: «العقل الاستطلاعي المنبثق حديثاً».

□ لدينا هنا نظرية جديدة ومبتكرة في ما يخصّ ظاهرة الوحي، الظاهرة المحورية البالغة الأهمية والخطورة بالنسبة لكل الديانات السماوية. والعمود الفقري لفكر أركون إنما يكمن هنا بالذات. فهو يفكّك النظرة التقليدية الراسخة منذ مئات السنين لكي تحلّ محلها نظرية جديدة قائمة على آخر ما توصلت إليه العلوم الإنسانية من عقلانية ومنهجية وفهم عميق. ومن هنا الطابع التحريري الهائل لفكر محمد أركون، وكذلك الطابع الريادي لمشروعه في نقد الخطاب الديني عموماً، والعقل الإسلامي خصوصاً.

□ إنّ ضخامة المسائل التي يثيرها أركون في كتابه الجديد هذا، تبيّن لنا إلى أي مدى يُمكن لدراسة معمّقة لظاهرة الوحي أن تخدم كوسيلة فعّالة لتنشيط الفكر الإسلامي وانتشاله من ركوده المزمن، وجعله فكراً نقدياً يقطع مع كل خطاب تبجيلي للذات، وينخرط فوق ذلك في المناقشات الكبرى لعصرنا، ويتحمّل مسؤولية المخاطر الحديثة للمعرفة العلمية، شأنه شأن باقي التراثات الرئيسية للبشرية.

دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت

ISBN 9953-410-94-1

5289953410943